SPINOZA

Œuvres

IV

ETHICA

ÉTHIQUE

ÉPIMÉTHÉE

puf

Œuvres

IV

ETHICA
ÉTHIQUE

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion
Secrétaires de collection :
Vincent Carraud, Dan Arbib

SPINOZA

Œuvres
Édition publiée sous la direction de
Pierre-François Moreau

IV

ETHICA
ÉTHIQUE

Texte établi
par Fokke Akkerman
et Piet Steenbakkers

Traduction par Pierre-François Moreau

Introduction et notes
par Pierre-François Moreau
et Piet Steenbakkers

Avec annexes
par Fabrice Audié,
André Charrak
et Pierre-François Moreau

puf

ISBN 978-2-13-081149-7
ISSN 0768–0708

Dépôt légal – 1re édition : 2020, avril

© Presses Universitaires de France / Humensis, 2020
170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

Préface

Cette édition de l'*Éthique*, la traduction et les notes qui l'accompagnent sont conformes aux règles adoptées pour l'ensemble des *Œuvres* où elles trouvent place : elles s'appuient sur les recherches effectuées depuis les éditions de Van Vloten-Land et de Gebhardt, notamment sur la langue et la culture de Spinoza ; elles tiennent compte aussi des travaux sur la genèse et la structure du système mais essaient d'éviter au maximum d'imposer une interprétation ou de discuter des interprétations précédentes – travail certes nécessaire mais qui n'a pas sa place ici ; elles souhaitent plutôt fournir au lecteur les instruments (historiques, lexicaux, conceptuels) pour aborder le texte et mettre en œuvre sa propre lecture.

L'ouvrage qui paraît aujourd'hui est l'aboutissement d'un long travail en grande partie collectif. Fokke Akkerman, disparu en janvier 2017, avait consacré de nombreuses années à contribuer à l'établissement le plus rigoureux possible du texte ; Jean-Marie Beyssade, disparu en 2016, avait commencé une traduction mais la maladie l'a tôt empêché de la poursuivre ; il nous avait généreusement autorisés à nous servir librement des passages qu'il avait achevés. Enfin Alexandre Matheron, disparu lui aussi en 2020, a relu les deux premières versions de la traduction complète et nous a fait bénéficier de son sens aigu de la pensée de Spinoza. Raphaële Andrault, Jacqueline Lagrée et Laure Mondoloni ont également contribué à la relecture. Harm-Jan van Dam a soigneusement relu et amendé les deux apparats latins. Nous les en remercions, comme nous remercions tous les membres du Groupe de recherches spinozistes qui ont participé aux discussions dont ce travail est issu. Ce travail n'aurait pu être achevé sans le soutien de l'IHRIM (UMR 5317) et du Laboratoire d'excellence COMOD (Constitution de la modernité).

L'établissement du texte latin était achevé pour l'essentiel avant la mort de Fokke Akkerman, qui y a consacré son érudition inégalée concernant la langue et la culture de Spinoza. Son insistance pour une présentation claire a abouti à une ponctuation limpide, qui tient compte à la fois des pratiques du latin du XVIIe siècle et des attentes des lecteurs d'aujourd'hui. Nous avons profité de ses travaux et des matériaux préparatoires qu'il nous a laissés lors de la rédaction de l'introduction et des notes de ce livre. Dans les notes nous avons intégré quelques réflexions d'Alexandre Matheron et de Jean-Marie Beyssade.

Bien entendu, nous assumons quant à nous pleinement toutes les erreurs et insuffisances qui demeurent.

Pierre-François Moreau et Piet Steenbakkers
Janvier 2020

Sigles, abréviations, signes spéciaux

(pour les détails, voir la bibliographie)

Manuscrit

V	codex Vaticanus Latinus 12838 (1674–1675)
	V^1 manus prima (P. van Gent)
	V^2 manus altera (E.W. von Tschirnhaus)

Sources imprimées

OP	*B.d.S. Opera posthuma, quorum series post Praefationem exhibetur* (1677)
OP-corr	« Sphalmata corrigenda » (errata, OP, feuillet ^{2}P3 verso – ^{2}P4 recto)
OP-em	« Sphalmata in Propositionibus Ethices emendanda » (errata dans les renvois de l'ordre géométrique, OP, feuillet ^{2}P3 verso)
NS	*De nagelate schriften van B.d.S. als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van 't verstant, Brieven en antwoorden. Uit verscheide talen in de Nederlandsche gebragt* (1677)
NS-corr	« Misstellingen, in dit Werk ingeslopen » (errata, NS, p. 667)
NS-em	« Misstellingen in d'aanwijzing op de Voorstellingen » (errata dans les renvois de l'ordre géométrique, NS, p. 668)
NS-marg	marginalia Latina in NS (gloses latines en marge)
(NS)	leçon des NS qui (quoique rédigée en néerlandais) appuie la leçon latine citée
(NS-corr)	*idem*, pour les errata des NS

Éditions ultérieures

Pa	*Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, éd. H.E.G. Paulus, tome II, 1803
Gf	*Benedicti de Spinoza Opera philosophica omnia*, éd. A. Gfrörer, 1830
Ri	*Renati des Cartes et Benedicti de Spinoza Praecipua opera philosophica*, éd. C. Riedel, tome II, 1843
Br	*Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, éd. C.H. Bruder, tome I, 1843
Gi	*Die Ethik des Spinoza im Urtexte*, éd. H. Ginsberg, 1874
V-L	*Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, éd. J. van Vloten et J.P.N. Land, tome I, 1882 V-L seorsum : *Ethica ex editione Operum quotquot reperta sunt seorsum repetita*, dir. W. Meijer, 1905
Ap	*Éthique*, éd. et trad. Ch. Appuhn, 1909
Gn	*Ethica*, éd. G. Gentile, 1915
Ge	*Spinoza Opera*, éd. C. Gebhardt, tome II, 1924 Tg : « Textgestaltung » (Gebhardt, p. 340–392)
Bl	*Ethica*, éd. K. Blumenstock, 1967
Ba	*Ethik*, éd. et trad. W. Bartuschat, 1999
Cr	*Etica*, éd. et trad. P. Cristofolini, 2010 (Cr[1]) ; [2]2014 (Cr[2])
S-T	*The Vatican Manuscript of Spinoza's* Ethica, éd. Leen Spruit et Pina Totaro, 2011

Traductions, travaux philologiques

Akkerman	Fokke Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, 1980
Baensch	Otto Baensch, traduction 1905 (Baensch[1]) ; [2]1910 (Baensch[2])
Camerer	Theodor Camerer, *Die Lehre Spinoza's*, 1877
Curley	Edwin Curley, traduction 1988
Gorter	Herman Gorter, douze corrections, citées dans la deuxième édition de V-L, 1895 (tome 3, p. VI)
Halpern	Ignacy Halpern, traduction 1914

Land	J.P.N. Land, « Over de uitgaven en den text der Ethica », 1882
Lantzenberg	Raoul Lantzenberg, traduction 1908
Leopold	J.H. Leopold, *Ad Spinozae Opera posthuma*, 1902
Meijer	Willem Meijer, traduction 1896 (Meijer[1]), [2]1905 (Meijer[2])
Saisset	Émile Saisset, traduction 1842
Schmidt	Friedrich Wilhelm Valentin Schmidt, traduction 1812 (corrections p. VI)
Sigwart	Christoph Sigwart, corrections communiquées à V-L (tome I, praef., p. X ; 41, 66, 193, 199)
Stern	Jakob Stern, traduction 1888
Steenbakkers	Piet Steenbakkers, *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print*, 1994
Vermeulen	Corinna Vermeulen, traduction 2012

Signes

⟨ ⟩	mot(s) ou chiffre(s) suppléé(s)
[...]	passage coupé
A ... B	indique le passage entier d'A jusqu'à B
A · B · C	énumère des mots ou des passages (A, B, C, etc.) qui ne sont pas contigus dans le texte
[[ ]]	rature dans le manuscrit V
/	séparation de lignes
|	changement de page dans les OP (avec les numéros en marge)
||	(dans les apparats) séparation entre deux lemmes différents au sein de la même ligne
¶	alinéa numéroté

Abréviations dans l'apparat critique

A.C.	apparatus criticus
ad loc.	ad locum
add.	addidit, addiderunt
ante corr.	ante correctionem
A.T.	apparatus testium
c.	caput
cf.	confer
coni.	coniecit, coniecerunt
comm.	commentarius
corr.	correxit, correxerunt
edd.	editores, editiones
edd. cett.	editores ceteri, editiones ceterae
edd. recc.	editores recentiores (ab V-L)
edd. post.	editores posteriores
edd. priores	editores priores
edd. vett.	editores veteres (usque ad Gi)
emend.	emendavit, emendaverunt
fort.	fortasse
inser.	inseruit, inseruerunt
introd.	introductio
om.	omisit, omiserunt
post corr.	post correctionem
prob.	probavit, probaverunt
scil.	scilicet
sim.	similiter
suppl.	supplevit, suppleverunt
Tab.	Tabula
tent.	tentavit, tentaverunt
vd.	vide

Abréviations de l'ordre géométrique (latin, français)

def., déf.	definitio, définition
ax.	axioma, axiome

prop.	propositio, proposition
DA	définitions des affects
dem., dém.	demonstratio, démonstration
cor.	corollarium, corollaire
sch., sc.	scholium, scolie
app.	appendix, appendice
praef., préf.	praefatio, préface
lem.	lemma, lemme
post.	postulatum, postulat

Autres ouvrages de Spinoza

Ep	*Epistolae* (Ep 58 = Lettre 58, suivant la numérotation de V-L)
TIE	*Tractatus de intellectus emendatione* (§ renvoie aux paragraphes numérotés introduits par Bruder)
KV	*Korte verhandeling* (KV 1.6.7 = première partie, chap. 6, alinéa 7 ; alinéas suivant la numérotation de Mignini, Spinoza *Œuvres* I)
TTP	*Tractatus theologico-politicus* (TTP 4.4 = chap. 4, alinéa 4, suivant la division des chapitres en alinéas d'Akkerman, Spinoza *Œuvres* III)
TP	*Tractatus politicus* (TP 2.5 = chap. 2, art. 5)
PPC	*Renati des Cartes Principia philosophiae*
CM	*Cogitata metaphysica*

Autres abréviations

AA	Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (Akademie Ausgabe)
AT	Descartes, *Œuvres*, éd. Adam et Tannery
NO	Bacon, *Novum organum*
OL	Hobbes, *Opera latina*, éd. Molesworth
PhS	Leibniz, *Die philosophischen Schriften*
ST	Thomas d'Aquin, *Summa theologica*
WNT	*Woordenboek der Nederlandsche Taal*

Introduction

L'historique du texte

*La genèse de l'*Éthique

Spinoza a commencé l'ouvrage que nous connaissons maintenant sous le titre d'*Éthique* entre mai 1662 et janvier 1663. En fait, il s'agissait déjà d'une deuxième tentative d'exposer sa philosophie de façon systématique ; la première, qui est restée inachevée, n'a survécu que dans une traduction néerlandaise du XVIIe siècle : la *Korte verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand* (« Court Traité de Dieu, de l'homme et de son bien-être »). La chronologie des premiers écrits n'a pas encore été établie de façon indubitable, mais la datation avancée par Filippo Mignini, selon laquelle le *Court traité* est postérieur au *Tractatus de intellectus emendatione*, nous semble plausible[1]. Selon cette hypothèse, Spinoza a rédigé le *Court Traité* immédiatement avant d'aborder l'*Éthique*, c'est-à-dire au début des années 1660. Il avait commencé à transcrire et à corriger cet ouvrage en 1662–1663, mais finalement il s'est résolu à l'abandonner et à recommencer le projet dès le début, en le présentant cette fois *ordine geometrico*.

À l'origine, Spinoza désignait l'*Éthique* dans sa correspondance comme sa « Philosophie ». C'est ainsi qu'il nomme son ouvrage en devenir (« nostra philosophia ») dans la Lettre 28, à un ami proche, en juin 1665[2]. Le contexte montre qu'il s'agit sans aucun doute de l'*Éthique*, projetée à ce moment comme un ouvrage en trois parties, dont la troisième partie était avancée jusqu'à la proposition 80 environ. Après l'achèvement de l'*Éthique*, dans sa Lettre 76 (à Albert Burgh, datant de fin 1675 ou début 1676), Spinoza parle de « mea

1. Filippo Mignini 1979 ; 1987 ; « Introduzione », *in* Spinoza 1986, p. 11–118 ; les Introductions de Mignini *in* Spinoza, *Œuvres* I (2009), p. 28–44 et 159–180. Nous ne partageons pas tous les arguments avancés par Mignini, mais une chronologie TIE–KV nous paraît effectivement beaucoup plus vraisemblable que l'inverse. Voir pourtant Annexe I, p.611–612, 617–619, 620 et 624 où Fabrice Audié donne des exemples pris dans le TIE qui pourraient être chronologiquement postérieurs au *Court Traité*.

2. Ge IV, 163.20. La Lettre 28 a été transmise seulement en brouillon autographe, sans date ni nom de destinataire. La date peut être reconstruite : entre le 28 avril et le 13 juin 1665. Dans les éditions et traductions, Johannes Bouwmeester est souvent mentionné en tant que destinataire. Bien que cette attribution soit probable, elle n'est pas certaine.

philosophia » comme d'un ouvrage que Burgh n'a jamais vu[3]. Dans le *Tractatus de intellectus emendatione*, que nous situons vers la fin des années 1650, on trouvait déjà la désignation « mea philosophia »[4]. Là, cependant, elle désigne évidemment un projet de travail que Spinoza n'avait pas encore abordé. Dans la préface à l'édition néerlandaise des œuvres posthumes de Spinoza, son ami Jarig Jelles a interprété ces mentions comme renvoyant à une œuvre (y compris notamment une philosophie de la nature) que Spinoza n'a jamais réalisée[5]. C'est pourtant fort improbable : à l'époque où il rédigeait le *Tractatus de intellectus emendatione*, Spinoza projetait effectivement une exposition de son propre système philosophique, qu'il réalisa ensuite en deux temps : d'abord le *Court Traité*, puis l'*Éthique*. Le fait qu'il parle d'une telle exposition comme envisagée semble indiquer qu'il n'avait encore entamé ni l'un ni l'autre, ce qui peut confirmer la chronologie proposée par Mignini.

Il ressort de sa correspondance avec Henry Oldenburg que Spinoza n'avait pas encore abordé l'*Éthique* en avril 1662. À la fin de la longue Lettre 6, qui date d'avril 1662, Spinoza écrit : « En ce qui concerne votre nouvelle question, à savoir comment les choses ont commencé d'être, et par quel lien elles dépendent de leur cause première, j'ai composé à ce sujet tout un opuscule, qui porte aussi sur l'amendement de l'entendement. Je suis occupé à le transcrire et à le corriger. Pourtant, je renonce régulièrement à ce travail, parce que je n'ai pas encore un dessein fixe concernant sa publication[6]. » Du point de vue de Spinoza lui-même, donc, ces textes ne faisaient pas encore partie d'un projet concret comme celui de l'*Éthique*. Il est toutefois concevable que les versions qu'il rédigeait alors

3. Ge IV, 319.14 : « meamque Philosophiam, quam nunquam vidisti, chymæram vocas ». À noter que, dans la même lettre, Spinoza emploie le terme également dans un sens plus large, à savoir son système philosophique : « Nam ego non praesumo, me optimam invenisse philosophiam ; sed veram me intelligere scio » (Ge IV, 320.2–3).

4. TIE § 31, notes *k* et *l* ; 36, note *o* ; 45 ; 76, note *z* ; 83.

5. NS, Voorreden, fol. 6*3[r].

6. Traduction française de Maxime Rovere (Spinoza, *Correspondance*, 2010), modifiée. En latin : « quod autem ad novam tuam quaestionem attinet. quomodo scil. res coeperint esse, et quo nexu a prima causa dependeant : de hac re et etiam de emendatione intellectus integrum opusculum composui, in cujus descriptione, et emendatione occupatus sum. Sed aliquando ab opere desisto. quia nondum ullum certum habeo consilium circa ejus editionem » (Ge IV, 36.10–15 ; ce passage ne se trouve pas dans les OP, mais seulement dans la lettre autographe, qui a survécu).

étaient déjà plus proches de l'*Éthique* que du *Court Traité*. L'appendice (perdu) de la Lettre 2 semble avoir occupé une position intermédiaire entre les deux ouvrages[7].

Spinoza doit pourtant avoir commencé le livre peu après avril 1662. En février 1663, son ami Simon Joosten de Vries lui envoie une lettre dans laquelle il décrit la façon dont procède un groupe de disciples du philosophe à Amsterdam, qui lit et discute des parties d'un ouvrage que Spinoza leur fait parvenir au fur et à mesure. La description de Simon de Vries ne laisse aucun doute sur le fait que l'objet de leurs études est une version primitive de l'*Éthique*, qui à ce moment comprend des définitions, des axiomes, au moins dix-neuf propositions et quelques scolies[8].

Initialement, Spinoza avait gardé la structure tripartite du *Court Traité*, dont la première partie traite de Dieu (ou la Nature), la deuxième de l'homme et de son âme, et la troisième du bien-être de l'homme. Cela ressort de sa Lettre 28 de juin 1665. Une confirmation se trouve dans l'épilogue du livre *Philosophia S. Scripturae interpres*, publié anonymement en 1666. Il est attribué à Lodewijk Meyer, mais peut avoir été le fruit d'une collaboration de celui-ci avec Bouwmeester[9]. Là, on annonce la publication d'un ouvrage de l'un de ceux qui marchent sur les traces de Descartes, où « l'on verra paraître [des pages] sur Dieu, l'âme rationnelle, la suprême félicité de l'homme et les moyens de parvenir à la vie éternelle[10] ». La Lettre 28 montre en outre que le travail était alors déjà bien avancé : environ jusqu'à la proposition 80 de la troisième partie. Dans la version qui nous est parvenue, cette partie n'a que 59 propositions.

7. Ep 2, à Oldenburg, de septembre 1661 (Ge IV, 7–9). Pour une reconstruction de cet appendice, voir Hubbeling 1977 ; Saccaro del Buffa Battisti 1990.

8. Voir les Lettres 8 (De Vries à Spinoza, 24 février 1663) et 9 (Spinoza à De Vries) ; Ge IV, 38–46.

9. L'attribution à Meyer se trouve dans la biographie de Spinoza par Johannes Colerus de 1705 (*Korte, dog waaragtige levens-beschryving van Benedictus de Spinoza, uit autentique stukken en mondeling getuigenis van nog levende personen opgesteld* ; texte recueilli dans Manfred Walther et Michael Czelinski 2006, p. 98–171 ; p. 135), et dans le récit de deux voyageurs allemands (Gottlieb Stolle et un certain Hallmann), qui avaient appris cette information en 1703 du fils de l'éditeur, Jan Rieuwertsz le jeune (*ibid.*, p. 82–96 ; p. 86). C. Louise Thijssen-Schoute a avancé l'hypothèse que Bouwmeester y aurait collaboré (1989, p. 395, 419 n. 8).

10. « *de Deô, Animâ rationali, summâ hominis felicitate, & id genus aliis ad vitae aeternae acquisitionem spectantibus* », *Philosophia S. Scripturae interpres*, Epilogus, feuillet P2 verso ; trad. française (1988), p. 249.

Après 1665, Spinoza a, en une ou plusieurs fois, séparé du reste de la partie III les passages qui formeront les actuelles parties IV et V. Il paraît probable que quelques éléments ont été insérés *après* cette séparation. L'aperçu *de natura corporum* (E II, entre les prop. 13 et 14) montre que Spinoza n'hésite pas à insérer des textes quasi indépendants dans son discours – en y incluant même une définition isolée, qui ne se trouve pas, comme presque toutes les autres, au début d'une partie. Il est assez probable que les *affectuum definitiones* à la fin de la troisième partie, et les définitions et l'axiome de la quatrième, ont été insérés après la séparation de ces parties. Dans la forme actuelle de l'*Éthique*, chaque partie sauf la cinquième se termine par un résumé de ses points principaux, pour attirer l'attention du lecteur sur les implications pratiques des arguments qui précèdent, et préparer le passage à la partie suivante : les appendices de la première et de la quatrième partie, le scolie de la proposition 49 de la deuxième, et, de façon analogue, les *affectuum definitiones* de la troisième (la cinquième partie est la dernière et elle n'a donc pas besoin d'un élément de transition). Quelques tensions conceptuelles entre les définitions des affects dans les scolies et celles qui se trouvent dans l'appendice de la troisième partie suggèrent que cet appendice est un ajout tardif[11]. La longue préface de la quatrième partie, sa série de huit définitions et son axiome[12] sont également des éléments qui paraissent avoir été insérés après (et en fonction de) la séparation des parties III et IV. À cette occasion, une vingtaine de propositions a été transférée à la nouvelle partie IV. Ce ne sont pas nécessairement les vingt premières propositions : l'insertion d'un nouvel appareil de définitions et d'autres éléments dont se servent les propositions doit avoir exigé un réaménagement drastique. Cela se reflète dans la distribution des renvois à la préface, aux définitions et à l'axiome dans les propositions de la quatrième partie, qui constituent un tout indivisible. La séparation de l'actuelle cinquième partie et de la quatrième peut avoir été effectuée plus tard. Il est significatif que cette dernière partie soit la seule qui n'ait pas ses propres définitions.

En juillet 1665, Spinoza déclare dans une lettre à Oldenburg qu'il va répondre aux attaques des théologiens par un livre où il expliquera sa position sur la liberté de philosopher. Il entreprend donc la rédaction du *Traité théologico-politique*, qui l'absorbe durant près de cinq années. De l'été 1665

11. Voir nos Notes 193–205 à propos des *affectuum definitiones*.
12. Sur cet axiome, voir Note 303 (à propos du renvoi dans E V, prop. 37, sc.).

jusqu'à la fin de 1669, Spinoza paraît avoir réduit considérablement son travail sur l'*Éthique*. Ce n'est qu'après avoir achevé le *Traité théologico-politique* qu'il s'y consacre de nouveau entièrement. Dans sa correspondance de cette époque on trouve bien quelques traces de l'*Éthique*[13], mais le travail semble être en grande partie paralysé. En fait, nous savons très peu sur ce que faisait Spinoza en 1667–1671 ; il n'y a presque pas de correspondance de ces années-là. Spinoza a dû se remettre à la rédaction de l'*Éthique* une fois le *Traité théologico-politique* achevé (donc en 1669–1670). C'est vraisemblablement à ce moment que l'ouvrage tripartite s'est encore développé, assez pour justifier une division en quatre, puis cinq parties. On peut supposer qu'une telle extension a quelque chose à voir, justement, avec le travail intellectuel entrepris dans le *Traité théologico-politique* : sans remettre en cause les fondements du système tels qu'ils étaient exposés dans les deux premières parties de l'*Éthique*, ce travail d'analyse des relations interhumaines, tant religieuses que politiques, a montré la multiplicité et la complexité du jeu des affects ; il a donc pu conduire l'auteur à traiter ceux-ci avec beaucoup plus d'ampleur et de détail que cela n'aurait été le cas si l'ouvrage avait été terminé dans les années 1660. Cette rédaction finale a dû être achevée en 1675.

Il a sûrement existé des copies dès le début, mais nous ignorons si Spinoza a toujours pris des mesures de précaution pour préserver son texte au fur et à mesure que le travail avançait. Il est possible qu'à certains moments l'autographe ait été le seul exemplaire mis à jour, sans qu'il y ait déjà des copies actualisées. C'est ce que semble montrer une remarque révélatrice dans une lettre de Bouwmeester à Johannes Georgius Graevius à Utrecht, datée du 7 août 1673. L'ami de Spinoza se fait du souci pour l'œuvre du philosophe. Spinoza se trouve alors à Utrecht, et La Haye, la ville où il a son domicile, est menacée par la flotte de guerre anglaise. Bouwmeester craint que « le matériel littéraire, fruit des veilles de Spinoza », ne coure le risque d'être détruit[14]. Ce matériel littéraire ne peut être que le manuscrit de l'*Éthique*, qui doit alors avoir été bien avancé. Le

13. La lettre 34 de Spinoza à Johannes Hudde (du 7 janvier 1666 ; Ge IV, 179–180) cite amplement E I, prop. 8, sc. 2 (voir notre Note 26) ; et Spinoza renvoie explicitement à l'*Éthique* dans la lettre 23, datée du 13 mars 1665 (Ge IV, 151).
14. « Unde et Hagienses adeo perterriti fuere, ut curribus navibusque pretiosiora quaeque sua avehere multi jam inciperent, atque ut verum fatear jam ego etiam nonnihil metuere caepi supellectili litterariae, lucubrationibusque D. Spinosae quas meliori fortunae destinatas precor. » Bouwmeester à Graevius, 7 août 1673, Bibliothèque Royale Copenhague, MS Thott 1258 4°. Nous devons cette précieuse information à Albert Gootjes : voir ses articles, 2016 et 2018.

souci de Bouwmeester, qui se comporte en « imprésario » du philosophe, laisse penser que le manuscrit autographe de Spinoza était resté à La Haye alors qu'il n'existait encore aucune copie du texte mise à jour.

Les origines de la traduction néerlandaise contemporaine

Dès le début, Spinoza a envoyé des portions de son œuvre en cours au cercle de ses amis et disciples, qui les ont discutées. Simon Joosten de Vries donne une description de la méthode de travail du cercle (*collegium*) dans la Lettre 8[15]. Pour ceux des amis qui ne connaissaient pas le latin, l'un d'entre eux fournissait une traduction en néerlandais, apparemment avec l'accord et le concours du philosophe. Les deux premières parties de l'*Éthique* ont ainsi été traduites, selon toute probabilité, par Pieter Balling[16]. Après la mort de celui-ci en décembre 1664[17], Spinoza a pressenti un autre ami proche pour continuer[18], mais en vain – en tout cas il ne reste pas trace d'une telle traduction, ce qui laisse penser que l'ami n'a pas pu ou pas voulu s'en charger. Ultérieurement, le reste du texte a été traduit par Glazemaker, pour la publication de la version néerlandaise dans *De nagelate schriften* en 1677. Dans quelle mesure la traduction par Balling de la première et de la seconde partie a-t-elle été retouchée pour la publication ? En l'absence du manuscrit de Balling, nous nous limitons à deux observations. En premier lieu, on constate que des disparités lexicales subsistent entre les traductions de I–II et III–V et qu'elles correspondent respectivement aux choix de Balling dans sa traduction des *Renati des Cartes Principia philosophiae* de Spinoza et à ceux de Glazemaker dans sa traduction du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza et des *Principia philosophiae* de Descartes[19]. Deuxièmement, le peu de temps dont ont disposé les éditeurs des *Nagelate schriften* durant l'année 1677 laisse penser qu'ils n'ont procédé qu'aux retouches absolument nécessaires, c'est-à-dire surtout celles qui portent sur les termes chargés conceptuellement (c'est le cas de *mens*[20]) ;

15. Lettre 8 ; Ge IV, 39.11.
16. Voir Fokke Akkerman, 1980, p. 152–160 ; et ci-dessous, p. 35.
17. Stadsarchief Amsterdam (Archives Municipales d'Amsterdam), Begrafenisregister 1155, p. 258.
18. Voir la Lettre 28, juin 1665 (Ge IV, 163.19–24).
19. Akkerman 1980, p. 126–176.
20. Akkerman 1980, p. 173–176.

cette harmonisation aurait été faite soit par Glazemaker lui-même, soit par un autre (Bouwmeester, par exemple, qui a souvent effectué ce type de travail dans d'autres circonstances).

Spinoza avait manifestement permis à ses amis de recopier le texte latin[21]. Aussi circulait-il des manuscrits tant en latin qu'en néerlandais. Tschirnhaus disposait d'une copie du texte latin en 1675, comme en témoigne la Lettre 72[22]. Jusqu'à présent, cette copie, découverte en 2010 par Leen Spruit dans la Bibliothèque vaticane (voir ci-dessous, p. 23–24), est le seul manuscrit de l'*Éthique* qui ait survécu.

La copie de Pieter van Gent, 1674–1675

Dans une lettre perdue du 5 juillet 1675, Spinoza communiquait à Oldenburg son intention de publier son traité en cinq parties (« tractatus quinquepartitus »)[23]. Nous pouvons donc en conclure que l'*Éthique* était achevée, d'autant que la réponse de Spinoza à la lettre suivante d'Oldenburg confirme qu'il s'était rendu à Amsterdam pour préparer l'impression de l'ouvrage dans les derniers jours de juillet ou au début d'août[24]. À cause d'une campagne de diffamation menée par les théologiens, il décida d'ajourner la publication en attendant de voir si la situation s'améliorerait[25]. Que contenait l'ouvrage qu'il avait voulu faire imprimer ? En quoi différait-il de la version qui sera publiée deux ans plus tard dans les *Opera posthuma* ? Longtemps les éditeurs en ont été réduits à des conjectures. Désormais, la situation a changé : depuis la découverte en 2010 du manuscrit que possédait Tschirnhaus, nous en savons un peu plus. La chronologie de la réalisation de ce manuscrit nous permet maintenant de reconstruire plus exactement les phases de l'achèvement de l'*Éthique*.

Le jeune noble allemand Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651–1708) avait vécu aux Pays-Bas de 1669 à 1674. Il avait étudié à l'université de

21. Jelles, dans sa préface aux NS (feuillet 6*2 verso).
22. Ge IV, 305.10 (« in ipsius exemplari »).
23. C'est ce qu'Oldenburg dit du contenu de cette lettre perdue, dans sa réponse du 22 juillet (Lettre 62 ; Ge IV, 273.7–9).
24. Voir la lettre 68 de Spinoza à Oldenburg, à dater de septembre ou octobre 1675 (Ge IV, 299.7–9) : « Eo tempore, quo literas tuas 22 Julii accepi, Amstelaedamum profectus sum eo consilio, ut librum de quo tibi scripseram, typis mandarem. »
25. Lettre 68 ; Ge IV, 299.

Leyde et combattu les Français dans l'armée des Provinces-Unies en 1672–1673. Pendant son séjour à Leyde, ses condisciples Pieter van Gent et Georg Hermann Schuller l'avaient mis en relation avec Spinoza. Après la fin de ses études, au printemps 1674, Tschirnhaus retourna à Kieslingswalde dans la Basse Lusace (aujourd'hui Sławnikowice en Pologne). Six mois plus tard, il commença son pèlerinage académique en Europe. Sa première étape, en novembre 1674, eut lieu à Amsterdam. Il y resta jusqu'au début de mai 1675. Dans une lettre à Spinoza du 5 janvier 1675, il bombarde le philosophe de questions sur sa méthode, sa philosophie de la nature et son épistémologie[26]. À ce moment Tschirnhaus a déjà accès à un manuscrit de l'*Éthique*, comme en témoigne son renvoi à l'aperçu de physique qui se trouve entre les propositions 13 et 14 de la deuxième partie[27]. Il doit savoir à ce moment que l'*Éthique* était achevée et sa publication déjà projetée. On ne sait pas s'il dispose alors d'une copie complète du texte entier lorsqu'il pose ses questions en janvier 1675, mais c'est sûrement le cas lorsqu'il quitte Amsterdam au début de mai pour se rendre en Angleterre : comme il ne pouvait pas attendre que l'ouvrage soit publié, il a dû demander à Spinoza et obtenir de lui la permission de se munir d'une copie. Le manuscrit a été copié par Pieter van Gent lorsque Tschirnhaus était encore à Amsterdam, et il l'avait avec lui pendant ses voyages jusqu'à son séjour à Rome en 1677[28].

Pieter van Gent était en contact avec Spinoza, et ils avaient beaucoup d'amis communs, entre autres Jarig Jelles, Jan Rieuwertsz, Georg Hermann Schuller et Ehrenfried Walther von Tschirnhaus[29]. Il avait fait des études de

26. Lettre 59 ; Ge IV, 268–270.

27. Ge IV, 268.21–22. Cet aperçu est annoncé par Spinoza à la fin de E II, prop. 13, sc. : « necesse est pauca de natura corporum praemittere » (« il est nécessaire de dire auparavant quelques mots sur la nature des corps »). Dans la littérature il est devenu usuel d'appeler ce passage « l'abrégé de physique » ou « la digression physique » de l'*Éthique*, mais la visée de Spinoza est beaucoup plus modeste – *pauca de natura corporum*. Il termine cet aperçu ainsi (scolie du lemme 7) : « Si j'avais eu l'intention de traiter *ex professo* du corps, j'aurais dû expliquer et démontrer tout cela plus en détail. Mais j'ai déjà dit que mon projet est autre, et que je n'ai présenté cela que parce que je puis facilement, sur cette base, déduire ce que j'ai décidé de démontrer. »

28. Voir ci-dessous, p. 19–24.

29. Cela ressort de la correspondance entre Van Gent et Tschirnhaus : voir Curt Reinhardt, 1911. À la fin de la Lettre 63, du 25 juillet 1675, Schuller transmet les hommages de Van Gent et Rieuwertsz à Spinoza : « D. a Gent officiosè salutat una cum J. Riew. » (Ge IV, 276.15–16). Sur le rôle de Van Gent dans le cercle des amis de Spinoza, voir Steenbakkers, 1994a, p. 35–50.

médecine à Leyde, mais il gagnait sa vie en enseignant. Van Gent était bon latiniste. Dans le cercle des amis de Spinoza il remplissait le rôle de copiste, éditeur et traducteur : Tschirnhaus fit appel à ses compétences en latin pour ses propres publications *Medicina corporis* et *Medicina mentis* en 1686[30]. Nous connaissons bien la main de Van Gent, par ses lettres à Christiaan Huygens[31], et il n'y a aucun doute que c'est lui qui a recopié l'*Éthique* pour Tschirnhaus. Il semble avoir manqué de temps pour effectuer ce travail : la preuve en est qu'il a commis de nombreuses fautes, malgré sa compétence en tant que copiste. Il n'a pas relu et corrigé le résultat après coup : les rares corrections de sa main sont toujours des retouches immédiates. Apparemment Tschirnhaus a eu le temps, lui, de faire une relecture fondée sur l'archétype, puisque l'on trouve quelques corrections de sa main[32].

Le genre de fautes commises par Van Gent laisse présumer que le manuscrit qui lui a servi de modèle était l'autographe de Spinoza. Il pourrait aussi avoir recopié une copie intermédiaire, mais généralement un tel maillon supplémentaire dans la transmission d'un texte laisse des traces sous forme de corruptions plus complexes[33]. En l'absence de telles « corruptions de second degré » ou fautes secondaires[34] il n'est pas nécessaire de supposer que son manuscrit dépend d'une autre copie. D'autre part, le manuscrit du Vatican n'est pas non plus une reproduction absolument identique de ce qu'avait écrit Spinoza. L'autographe du philosophe n'a pas survécu, mais un collationnement de la copie de Van Gent avec le texte imprimé des *Opera posthuma* nous livre beaucoup d'informations sur leurs rapports à cette source perdue. Il y a

30. Steenbakkers, 1994a, p. 47–49.

31. Steenbakkers, 1994a, p. 44–46 ; Pina Totaro, Leen Spruit et Piet Steenbakkers, 2011, p. 594 et ill. V (p. 603).

32. À savoir les corrections aux feuillets 43 recto, 56 recto, 74 recto, 81 recto, 95 verso ; la dernière est une hypercorrection, rayée après coup. La provenance des corrections aux feuillets 10 recto et 47 verso est inconnue : elles ne sont pas de la main de Van Gent, mais une attribution à Tschirnhaus n'est pas certaine non plus. Voir Totaro, Spruit, Steenbakkers, 2011, p. 595–596 ; et les illustrations VIII–IX (p. 606–607). Le manuscrit entier est consultable en ligne sur le site de la Biblioteca Apostolica Vaticana (http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.12838).

33. Eugène Vinaver, 1939, p. 361–365 : « Combinations of Errors » ; p. 365 : « each time we discover a "second degree of corruption" in a copy we may be quite certain that it is *at least twice removed from the original* ».

34. Frédéric Duval, 2015, p. 144–145.

un très grand nombre d'écarts entre les deux textes latins, dus aux fautes et interventions tant du copiste que des éditeurs (et/ou des compositeurs) des *Opera posthuma*. En plus des vraies fautes, il s'agit également de choix arbitraires au plan de l'orthographe, de l'ordre des mots et de variantes morphologiques (telles *nil/nihil, dein/deinde, proin/proinde, nec/neque, ac/atque, seu/sive*). Travaillant à la hâte, Van Gent s'est efforcé de mémoriser autant de mots que possible, ce qui a produit les écarts du type que nous venons d'indiquer[35].

Cet état des choses se comprend facilement si nous tenons compte des circonstances dans lesquelles le manuscrit du Vatican a été réalisé. Son but n'était pas de diffuser le texte de Spinoza, ni d'en faire une duplication absolument exacte, mais de fournir aussitôt que possible le texte de l'*Éthique* à Tschirnhaus tant que l'ouvrage n'était pas encore disponible sous forme de livre imprimé. Dans la Lettre 62 Spinoza parle de l'exemplaire que possède Tschirnhaus, ce qui atteste qu'il avait apporté sa collaboration au projet de copie[36]. En fait, l'apparence matérielle du manuscrit indique qu'il a été fait sur mesure, en vue du voyage de Tschirnhaus. De la taille d'un livre de poche (168 × 109 × 25 mm), il était facile à prendre avec soi. À l'origine, le manuscrit se composait vraisemblablement de 65 feuillets (« bifolios » à quatre pages, donc 260 pages) en dix cahiers détachés, chaque cahier étant enveloppé dans une feuille de vieux papier (prise dans un catalogue de livres) pour le protéger. Ces feuilles supplémentaires avaient été cousues aux cahiers du manuscrit. Seules deux d'entre elles ont survécu, à savoir celles des cinquième et sixième cahiers, avec des cotes (E, F) de la main de Pieter van Gent. Il apparaît donc que Van Gent a fourni le manuscrit à Tschirnhaus sous la forme d'un paquet de cahiers. Le format réduit était non seulement pratique pour le voyage, mais aussi une façon de passer inaperçu – sans couverture, sans titre, sans nom d'auteur, sans table des matières. Après tout, il s'agissait d'un texte controversé, et Tschirnhaus se rendait compte qu'il ne pouvait pas le faire voir à n'importe

35. Voir Vinaver, 1939, p. 353–354, sur les mécanismes de la transcription : « the process of transcription requires a constant shifting of the line of vision from one plane to another, and with each movement of his eyes the copyist has to carry mental or visual impressions which help him, first to reproduce part of his text, and then to find his way back to it. »

36. Lettre 62 à Schuller, du 18 novembre 1675 : « in ipsius exemplari errorem festinantis calami esse credo » (Ge IV, 305.10–11) ; « expectandum mihi est, donec [...] sciam an satis emendatum habeat exemplar » (305.15–17).

qui. Quand il se trouve à Paris en novembre 1675, il demande à Spinoza la permission de montrer ses écrits à Leibniz, mais Spinoza refuse[37].

Pour achever cette digression sur la copie de Van Gent, encore un mot sur la manière dont elle est parvenue au Vatican[38]. Pendant son premier séjour à Rome, en août 1677, donc après le décès de Spinoza, Tschirnhaus y rencontra Niels Stensen (Nicolaus Steno, Nicolas Sténon). C'était un savant danois – anatomiste et géologue – qui avait fréquenté Spinoza et son cercle autrefois ; il s'était depuis converti au catholicisme et il tenta de convertir Tschirnhaus à son tour[39]. Acculé par ses arguments, Tschirnhaus lui confia le manuscrit de l'*Éthique* qu'il avait gardé si jalousement pendant plus de deux ans, peut-être dans l'espoir d'appuyer sa position face à la force de persuasion de Sténon[40]. Mais il obtint un résultat inverse de celui qu'il recherchait : loin de se laisser convaincre, Sténon, qui avait deviné que l'auteur était Spinoza, apporta le manuscrit à l'Inquisition, afin de faire condamner l'ouvrage. Au XXe siècle,

37. Voir les lettres 70 (Schuller à Spinoza, 14 novembre 1675 : Ge IV, 302.33–303.20) et 72 (Spinoza à Schuller, 18 novembre 1675 ; Ge IV, 305.17–24).

38. Pour un exposé plus détaillé, voir Spruit et Totaro, 2011, « Introduction », p. 6–20. Totaro a étudié en profondeur le cadre religieux et politique : Totaro, 1995 et 2000. Dans le plus récent de ces articles, Totaro a publié pour la première fois la déclaration contre Spinoza soumise par Sténon à l'Inquisition le 4 septembre 1677, après sa rencontre avec Tschirnhaus. Le même document figure également comme appendice à l'introduction de Spruit et Totaro, 2011, p. 68–72.

39. Voir Raphaële Andrault, 2009. Après la conversion de Sténon, Leibniz prononça le célèbre jugement : « Il étoit grand Anatomiste, et fort versé dans la connoissance de la nature, mais il en abandonna malheureusement la recherche, et d'un grand Physicien il devint un Theologien mediocre » (*Essais de Théodicée* : Leibniz, *PhS* VI, p. 158).

40. Dans sa déclaration contre Spinoza, Sténon dit : « il quale [un forastiero Luterano, à savoir Tschirnhaus] doppo alcune conferenze sopra il negozio della religione mi portò un manuscritto senza dirmi di chi fosse, pregandomi però di non mostrarlo ad altri, ne meno di dir ad altri, ch'egli fosse di simili pareri » (Spruit et Totaro, 2011, p. 69 ; traduction : « un étranger luthérien [Tschirnhaus], après quelques discussions sur la question de la religion, m'a porté un manuscrit sans me dire le nom de l'auteur, en me priant toutefois de ne pas le montrer à autrui ni de dire à autrui qu'il en partage les opinions »). Et voici l'impression de Tschirnhaus : « Niemand hat jemals mich zu solcher Religion zu bringen so grosse Macht angewandt, als dieser man, und habe niehmalen dergleichen starcken *persuasorem* und so artlich gegruendet gehoeret » (cité dans Spruit et Totaro, 2011, « Introduction », p. 18, n. 42 ; traduction : « Personne n'a jamais employé autant de force pour me conduire à cette religion que cet homme, et je n'ai jamais entendu quelqu'un qui ait une telle puissance de persuasion et fonde si habilement ses arguments »).

un grand nombre de documents et livres ont été transférés des archives de l'Inquisition à la Bibliothèque apostolique du Vatican et c'est là que le manuscrit a été enfin découvert par Leen Spruit.

Vaine tentative de publication, été 1675

Spinoza doit donc avoir achevé le texte de l'*Éthique* entre novembre 1674 et mai 1675 (début et fin du séjour amstellodamois de Tschirnhaus, puisque celui-ci part avec un exemplaire complet). Étant donné sa tentative de publication en juillet-août, une date entre janvier et mai 1675 paraît plus probable que les derniers mois de 1674. D'autre part, la correspondance avec Tschirnhaus en janvier peut indiquer que celui-ci avait déjà accès au texte entier. En tout cas, dans l'été de 1675 Spinoza se trouve à Amsterdam pour en préparer l'impression. Pendant le mois d'août, le bruit commence à circuler qu'il veut publier un livre athée. Spinoza lui-même informe Oldenburg de cette rumeur, et le fait est confirmé par d'autres témoignages. Ainsi Theodorus Ryckius (de Rycke), professeur à Leyde, écrit à Adriaan Blyenburgh le 14 août 1675 : « Chez nous il court le bruit que l'auteur du *Traité théologico-politique* est prêt à publier un livre sur Dieu et l'âme, beaucoup plus dangereux que le précédent. Il vous incombe, à toi et à ceux qui s'occupent avec toi de gouverner le vaisseau de l'État, de veiller à ce que ce libelle ne soit pas publié[41]. »

Le consistoire de l'Église wallonne d'Utrecht se sent aussi concerné. Vers la même date, il donne mandat à ses députés au synode de Kampen :

> Ils [les députés] proposeront à la vénérable compagnie s'il ne seroit pas de son devoir de suplier par des députez nos seigneurs les États généraux, Monseigneur le prince d'Orange, et Messieurs les États respectifs des provinces, et particulièrement ceux de Hollande d'empêcher par leur autorité un nommé Spinosa qui n'est que trop connu en ces cartiers par les impiétez qu'il y a enseignées et dans ses livres et dans ses conversations de semer ses erreurs détestables et son athéisme dans ce pais, et particulièrement dans nos académies, comme il fait à La Haye, à Leide, et en d'autres lieux, non seulement tout ouvertement et avec une entière liberté, mais aussi avec insulte et comme en trionfant de la Religion, au grand scandale des infirmes, à la risée des ennemis de la vérité, et à la honte de cet État et de toute l'Église Réformée[42].

41. « Inter nos rumor est auctorem *Tractatus Theologico Politici* in promptu habere librum de Deo et Mente, multo priore isto periculosiorem. Tuum erit et illorum, qui Tecum in navi Reipub. regendâ occupantur, videre, ne libellus iste divulgetur. » (Lettre publiée dans le recueil de G.D.J. Schotel, 1843, p. 6.)

Et c'est exactement ce que Spinoza avait entendu dire :

> Au moment où j'ai reçu votre lettre datée du 22 juillet, je partais pour Amsterdam, dans le but de confier à l'imprimeur le livre dont je vous ai parlé. Comme je m'occupais de cela, le bruit se répandit partout qu'un certain livre où je traitais de Dieu était sous presse, et que je m'efforçais d'y montrer que Dieu n'existe pas. Nombreux sont ceux qui ont cru cette rumeur ! Si bien que certains théologiens (qui étaient peut-être à l'initiative de la rumeur) ont saisi l'occasion de se plaindre de moi auprès du Prince et des magistrats. De surcroît, de stupides cartésiens, qu'on soupçonne de m'être favorables, pour écarter d'eux ce soupçon, n'ont eu de cesse d'afficher leur horreur de mes opinions et de mes écrits, et ils le font encore. Comme j'ai collecté ces informations auprès de certaines personnes dignes de foi, qui m'ont aussi affirmé que les théologiens complotent partout contre moi, j'ai décidé de différer l'édition que je préparais, en attendant de voir comment les choses tournent. Je suis bien résolu à vous faire savoir quelle décision j'aurai prise. Cependant, cette affaire semble devenir chaque jour plus grave, et je ne sais quoi faire pour autant[43].

En septembre, il est donc rentré à La Haye sans avoir mis son projet à exécution, et il remet provisoirement le manuscrit de l'*Éthique* dans son écritoire. Il ne sera plus là pour en voir la publication.

42. Utrecht, HUA 832, n° 2, p. 10 ; nous remercions Albert Gootjes pour cette information ; voir aussi son article de 2018. Le consistoire s'est réuni le 22 août ancien style , c'est-à-dire le 12 août nouveau style.

43. Lettre 68, trad. Rovere, modifiée ; Ge IV, 299.7–22.

La mort de Spinoza, 21 février 1677

Vers la fin de 1676, la santé de Spinoza s'aggrava. Il mourut le 21 février 1677. La cause exacte du décès reste inconnue[44]. Il est certain qu'il y avait un médecin d'Amsterdam chez lui dans ses dernières heures, mais l'identité de celui-ci est contestée : les deux candidats les plus probables sont Lodewijk Meyer et Georg Hermann Schuller[45]. Un fait bien attesté, et crucial pour la transmission du texte de l'*Éthique*, est que Spinoza avait explicitement chargé son éditeur Jan Rieuwertsz et ses autres amis d'Amsterdam, ainsi que son logeur Hendrik van der Spyck, de faire imprimer le texte : s'il mourait, Van der Spyck devait envoyer son écritoire avec le manuscrit de l'*Éthique* immédiatement à Rieuwertsz, qui s'occuperait de la publication[46]. Une lettre de Georg Hermann Schuller à Leibniz du 16/26 février 1677 montre que les amis ont bien reçu le manuscrit ; il écrit en effet : « de l'*Éthique*, que vous avez vue chez lui, l'autographe se trouve sous la garde d'un ami[47] ». Il est probable que le cercle spinoziste s'est mis tout de suite au travail, de sorte qu'à la fin de l'année ont pu être publiés les deux volumes des *Opera posthuma* et des *Nagelate schriften*.

Schuller, dans sa correspondance avec Leibniz, se fait passer pour le pivot du projet de publier les œuvres posthumes de Spinoza. En fait, son rôle semble avoir été d'importance secondaire, quoique non négligeable : c'est probablement de lui que vient l'idée de publier toutes les œuvres de Spinoza, y compris la correspondance, et non pas seulement l'*Éthique*. Du reste il semble avoir peu contribué au travail rédactionnel[48]. Dans la lettre citée, il ajoute que le manuscrit est à vendre. Il suggère à Leibniz de demander à son prince de l'acheter, mais dans une lettre ultérieure il revient sur son offre : le manuscrit n'est pas à vendre, parce que l'*Éthique* sera publiée avec les autres œuvres posthumes. Cette offre irréfléchie semble indiquer que Schuller n'était pas au courant de ce qui avait été convenu entre Spinoza, Van der Spyck et Rieuwertsz.

44. Voir Nanne Bloksma, 2018.
45. Voir Steenbakkers, « Spinoza's Life » (à paraître).
46. Jelles écrit dans sa préface aux NS : « zijn Zedekunst, die hy beval te doen drukken » (« son *Éthique*, dont il avait ordonné l'impression », NS, feuillet *3 verso). L'arrangement avec Rieuwertsz et Van der Spyck est mentionné par Johannes Colerus dans sa biographie de Spinoza de 1705, et par Sebastian Kortholt ; l'un et l'autre l'avaient appris indépendamment de Van der Spyck. Voir Steenbakkers, 1994a, p. 5–6.
47. « Ethica, quam penes ipsum vidisti, in autographo penes amicum asservatur » (AA 2:1, p. 304).
48. Pour une évaluation du rôle de Schuller voir Steenbakkers, 1994a, p. 50–63, 70.

Le cercle des amis face à l'héritage du philosophe

Aussitôt que l'écritoire de Spinoza fut arrivée à Amsterdam, ses amis se sont mis au travail pour préparer l'*Éthique* pour l'impression. Nous ne savons pas ce qu'il aurait voulu faire des autres manuscrits qui se trouvaient dans la même écritoire : les trois traités inachevés (*Tractatus politicus*, *Tractatus de intellectus emendatione*, grammaire hébraïque) et la correspondance. À défaut d'indication contraire, nous pouvons raisonnablement présumer que la décision de publier ces textes réalisa un désir de ses amis plutôt que de Spinoza lui-même, encore que celui-ci ne les ait pas détruits ni abandonnés[49].

Dès le début, il y eut une répartition des tâches entre les amis du philosophe[50] : Lodewijk Meyer et Johannes Bouwmeester se sont occupés de préparer les *Opera posthuma* pour l'impression (avec l'aide de Pieter van Gent et de Georg Hermann Schuller), et Jarig Jelles, Jan Rieuwertsz et Jan Hendriksz Glazemaker ont fait de même pour *De nagelate schriften*. Jelles a écrit la préface des *Nagelate schriften*, Meyer en a fait une rédaction latine pour les *Opera posthuma*. Glazemaker se chargea des traductions en néerlandais, Van Gent servit de copiste. Comme nous l'avons déjà indiqué, le rôle de Schuller est ambigu. Meyer, Bouwmeester et Jelles étaient des amis intimes et fidèles, qui avaient côtoyé Spinoza depuis longtemps ; Rieuwertsz avait publié toutes ses œuvres. Schuller et Van Gent étaient d'une autre génération ; ils n'avaient été en contact avec Spinoza que pendant les dernières années de sa vie.

Les amis de Spinoza ont dû travailler dur : le processus entier – la préparation des textes pour l'impression, la composition et l'impression des deux versions des œuvres posthumes – était terminé en décembre 1677[51]. Schuller rendait compte du progrès du projet de publication dans ses lettres à Leibniz. Selon sa lettre du 27 juillet « toutes les œuvres posthumes de Spinoza ont été remises au compositeur ; on prépare leur édition avec zèle. Elles seront publiées tant en latin qu'en néerlandais[52] ». Et dans la lettre du 31 décembre il écrit : « Les œuvres de Spinoza ont paru maintenant ; leur distribution commencera au début de l'an prochain[53]. » Il paraît pourtant peu probable que la préparation

49. Steenbakkers, 1994a, p. 70.
50. Steenbakkers, 1994a, chap. 1 : « The Editorial History of the *Opera posthuma* ».
51. Steenbakkers, 1994a, p. 6, n. 4.
52. « Omnia posthuma Domini Spin. opera Typographo tradita sunt, in illorum editione sedulo pergitur. Edentur autem in idiomate Latino et Belgico simul » (AA 3:2, p. 202).
53. « Opera Spinozae jam edita proximo anno novo distribuentur » (AA 3:2, p. 304).

des textes (y compris la traduction) ait été achevée déjà entièrement en juillet, et que la composition et l'impression aient duré encore une demi-année. Schuller n'était pas toujours au courant de ce qui se passait; vraisemblablement les éditeurs et surtout le traducteur ont encore continué leur travail pendant que le compositeur et l'imprimeur entamaient le processus de l'impression. De cette façon, il est possible que Glazemaker ait non seulement traduit les textes à partir de manuscrits, mais qu'il ait eu également déjà à sa disposition des feuilles imprimées ou des épreuves du livre latin.

Parmi les problèmes rencontrés par l'équipe qui avait en vue la publication du patrimoine philosophique de Spinoza il y avait aussi l'apparat « géométrique » de l'*Ethica ordine geometrico demonstrata*: le système des renvois internes aux définitions, axiomes, propositions et aux autres éléments de construction. Dans un texte complexe, dont la gestation avait duré au moins treize ans, ce système est vulnérable. Comme nous le verrons ci-dessous (p. 56–58), les amis de Spinoza ont bien révisé les renvois, mais ils n'ont pas pu résoudre certains décalages qui se sont produits à la suite des remaniements du texte.

Passons maintenant aux deux versions parallèles dans lesquelles les œuvres posthumes de Spinoza ont été publiées simultanément en 1677, les *Opera posthuma* en latin, et *De nagelate schriften* en néerlandais. À l'exception de la grammaire hébraïque (*Compendium grammatices linguae Hebraeae*), qui se trouve seulement dans l'édition latine, les mêmes textes figurent dans les deux livres: *Ethica* (*Zedekunst*), *Tractatus politicus* (*Staatkundige verhandeling*), *Tractatus de intellectus emendatione* (*Handeling van de verbetering van 't verstant*) et *Epistolae* (*Brieven*).

Opera posthuma, *décembre 1677*

Dès que les amis eurent résolu le problème de la sélection des textes à publier, le travail de ceux qui se sont occupés de l'édition en latin comprenait aussi la mise au point de la langue et du style de Spinoza. À l'occasion de l'édition de son premier texte publié, *Renati des Cartes Principia philosophiae* avec son appendice *Cogitata metaphysica* de 1663, le philosophe lui-même avait autorisé ses amis à intervenir dans la rédaction, sous la condition que l'un d'eux, en sa présence, en améliorerait le style[54]. Dans sa préface aux *Nagelate schriften*,

54. « hac quidem lege, ut eorum aliquis, me praesente, ea stylo elegantiori ornaret » Lettre 13, Spinoza à Oldenburg, 17/27 juillet 1663; Ge IV, 63.21–22.

Jelles fait allusion à la maîtrise du latin de Spinoza: tandis que la langue du *Traité de la réforme de l'entendement* était encore immature, le *Traité politique* était d'un style clair[55]. Il est vraisemblable que le latin du *Traité de la réforme de l'entendement* a été remanié fortement par Lodewijk Meyer[56]. Qu'ont fait les éditeurs avec le latin de l'*Éthique*? La découverte de la copie manuscrite réalisée par Pieter van Gent nous donne une idée de la mesure et de la nature des interventions effectuées. Les amis se sont rendu compte que leur tâche était délicate et exigeait un haut niveau de responsabilité: les écarts entre le manuscrit de Van Gent et le texte imprimé montrent qu'ils ont traité les paroles de leur ami défunt avec déférence. Ils ont corrigé des fautes, contrôlé et au besoin rectifié les renvois géométriques, remédié à des équivoques dans la formulation et la ponctuation, parfois aussi assoupli des expressions ou des phrases maladroites. Pourtant le nombre total des interventions est modeste, surtout dans les formules concises telles que les définitions, les axiomes et la plupart des propositions et des démonstrations. Ils se sont montrés plus enclins à retoucher le style dans les éléments textuels plus amples et partant plus rhétoriques, tels que les scolies, préfaces et appendices[57].

De nagelate schriften, *décembre 1677*

La version néerlandaise, *De nagelate schriften van B.d.S.*, offre les mêmes textes de Spinoza (sauf la grammaire hébraïque) que les *Opera posthuma*. Pour chacun de ces textes nous avons donc à notre disposition deux témoins imprimés. Les manuscrits, soit autographes soit copiés, qui ont servi aux compositeurs sont perdus (quelques lettres mises à part). Spinoza a écrit tous ses ouvrages et la plupart de ses lettres en latin. Dix-neuf lettres de Spinoza et huit de ses correspondants sont en néerlandais, et dans ce cas ce sont *De nagelate schriften* qui en donnent le texte le plus authentique; le volume latin offre alors une traduction faite par les éditeurs (probablement Meyer ou Bouwmeester, peut-être aussi Van Gent[58]) et dûment indiquée comme telle: *Versio*. Pour l'*Éthique*

55. NS, feuillet 5*4 verso (TP); feuillet 6*1 recto (TIE).

56. Voir Fokke Akkerman, 1987.

57. On dénombre, par exemple, une trentaine d'interventions dans E I, app.; une quinzaine dans E I, prop. 15, sc., et dans E IV, prop. 37, sc. 1–2; et une dizaine dans E IV, app. Pour quelques exemples frappants, voir nos Notes 89, 93, 115, 121, 147, 236, 264, 268, 287.

58. Il est impossible d'estimer qui a fait quoi. Récemment Omero Proietti et Giovanni Licata (2013) ont attribué les traductions latines des lettres néerlandaises à Meyer, avec des contributions

le texte originel était entièrement en latin. En tant que témoin indirect du texte latin manuscrit, *De nagelate schriften* peuvent nous renseigner sur la présence de corruptions dans le latin des *Opera posthuma*. Le sémitisant, philosophe et musicologue Jan Pieter Nicolaas Land fut le premier à mettre à profit une comparaison des deux sources imprimées, malheureusement sans bien comprendre le statut des deux versions. Dans un article de 1880, il présume que les versions latines des lettres écrites par Spinoza en néerlandais ont été traduites en latin par le philosophe lui-même[59]. Aussi, à ses yeux, ces versions latines sont-elles entièrement authentiques. Dans un article de 1882 sur l'*Éthique*, il écrit qu'il se sert des *Nagelate schriften* comme d'un « moyen d'accéder à la connaissance du manuscrit disparu de l'*Éthique*[60] ». Ces deux idées ont été reprises par Jan Hendrik Leopold dans son important ouvrage *Ad Spinozae Opera posthuma* et utilisées comme point d'appui de ses observations philologiques[61]. La vision erronée des rapports entre les textes transmise depuis Land a également servi de point de départ à la magnifique édition de Spinoza par Carl Gebhardt (voir ci-dessous, p. 45–46). C'est ainsi que les éditeurs et traducteurs depuis Land ont considéré tous les textes latins des *Opera posthuma* comme provenant tels quels de Spinoza, et toutes les traductions néerlandaises des *Nagelate schriften* comme des versions entièrement littérales d'un manuscrit de l'auteur. Conséquemment, Gebhardt et les éditeurs et traducteurs qui se sont appuyés sur son édition ont expliqué les écarts entre les deux éditions posthumes comme reflétant des stades différents du développement du texte. Comme nous le montrerons, toutes ces suppositions sont fausses.

Une comparaison approfondie des *Opera posthuma* et des *Nagelate schriften* nous a appris que la réalité est plus complexe que ce qu'ont pensé Land, puis Leopold et à leur suite Gebhardt. Les éditions et les traductions transmises ont été réalisées sous la forme que nous connaissons aujourd'hui dans le cercle d'amis de Spinoza à Amsterdam. Il a laissé à ses amis et à ses admirateurs le soin

ponctuelles de la part de Van Gent. Leurs attributions sont très détaillées, jusqu'au niveau des syntagmes, sur la base d'une liste de 90 lemmes censés être spécifiques pour le lexique de Meyer ou de Van Gent. Nous ne pouvons pourtant pas accepter les inférences de Proietti et Licata, qui restent très hypothétiques, parce que les matériaux dont nous disposons pour une connaissance du langage de Meyer et de Van Gent ne suffisent pas pour une analyse aussi précise.

59. Land, 1880; spécialement p. 148.

60. Land, 1882, p. 8.

61. Leopold, 1902.

de les éditer et de les traduire. Son néerlandais, qui était loin d'être parfait, ne pouvait pas être publié tel quel : il devait en confier l'amélioration à ses amis[62]. Cette flexibilité ne justifie pourtant aucune défiance significative au niveau de l'authenticité des textes.

Dans le cas de l'*Éthique*, les amis sont même allés jusqu'à polir quelque peu le texte latin et à modifier parfois les tournures stéréotypées pour les adapter à la publication. Il est hors de doute qu'ils ont agi ce faisant dans l'esprit de l'ami qu'ils admiraient. Ils ont remplacé ici et là un mot ou une construction grammaticale par quelque chose qui correspondait mieux à l'usage classique. La traduction néerlandaise et le manuscrit du Vatican, qui ont été réalisés tous les deux à partir du manuscrit même de Spinoza, peuvent parfois le confirmer.

Voici un exemple qui montre leur façon de travailler et qui constitue en même temps un des rares cas d'hypercorrection, c'est-à-dire d'une intervention qui dégrade le texte au lieu de l'améliorer. Le manuscrit du Vatican nous apprend que, dans le chapitre XVII de l'appendice de la quatrième partie, Spinoza avait écrit le mot *capacitas* pour désigner ce que peut faire un homme (« unius viri capacitas »). Les éditeurs des *Opera posthuma* ont remplacé le mot par *facultas ingenii*, et dans un second temps, dans les *Sphalmata corrigenda* à la fin du volume, ils ont supprimé *ingenii*, si bien que l'on devrait lire *facultas* tout court. Au XIXe siècle, Land a estimé que ce génitif était indispensable et qu'il devait donc être rétabli : c'est pourquoi on lit de nouveau *facultas ingenii* dans l'édition de Van Vloten et Land. Quant à la version néerlandaise de 1677, dans *De nagelate schriften*, elle indiquait simplement « De bequaamheit van een enig man » (la capacité, ou compétence, ou aptitude d'un seul homme), ce qui traduit *capacitas* plutôt que *facultas* ; voir notre Note 268, p. 594. Peut-on expliquer ces variations ? Spinoza veut parler du « pouvoir » ou de la « faculté » que possède un homme de comprendre ses semblables et de se lier à eux – plus exactement il s'agit de ce qui *dépasse* un tel pouvoir ou une telle faculté, et excède donc les « capacités » d'un seul homme (« Unius praeterea viri capacitas limitatior est ... »). Le contexte montre qu'il ne s'agit pas seulement des facultés intellectuelles, mais aussi de la possibilité de se lier d'amitié (« sibi amicitia jungere ») avec autrui et de lui venir en aide. L'évaluation des limites de cette capacité permet de distinguer entre ce qui

62. Sur le néerlandais de Spinoza, voir Akkerman, *in* Spinoza, 1977, p. 18–20 ; C.F.P. Stutterheim, 1980 ; Camiel Hamans, 1981. Cf. aussi Akkerman, 1977a.

incombe à l'individu et ce qui revient à la société tout entière (« integrae societati »), selon la théorie de la *societas* énoncée au début du chapitre III du *Traité théologico-politique* et au premier chapitre du *Traité politique*. Spinoza a dû chercher un terme pour désigner l'ensemble de ces possibilités et il a choisi ce mot *capacitas* qui en latin classique désigne la contenance d'un récipient, mais qui en latin post-classique a reçu aussi le sens d'« aptitude », de « pouvoir de faire quelque chose » (comme « capacité » en français). Les amis qui ont préparé le texte pour l'édition des *Opera posthuma*, plus sensibles sans doute que Spinoza aux normes du lexique latin classique, ont dû ressentir le terme comme erroné – à juste titre, si l'on s'en tient à ces normes – et ils l'ont donc remplacé par une expression cicéronienne, *facultas ingenii*. Mais cette expression avait le tort de restreindre le sens de la phrase aux capacités intellectuelles, donc de rendre incompréhensible le raisonnement ; il est probable qu'ils s'en sont rendu compte tardivement, ce qui expliquerait la suppression d'*ingenii* dans les *Sphalmata*. Le problème est alors qu'ils ont ainsi eux-mêmes, sans s'en rendre compte, introduit une nouvelle déviation par rapport aux usages du latin classique. Lorsque ces usages furent mieux connus, les grands latinistes du XIXe siècle (Krebs et Schmalz, Menge) ont prescrit d'éviter le mot *capacitas* dans l'acception où l'utilisait Spinoza et de lui préférer un autre substantif, comme par exemple *vis*, mais alors toujours avec un génitif, lorsqu'il s'agissait de facultés intellectuelles[63]. On comprend dès lors que Land, se conformant à ces prescriptions, ait rétabli l'*ingenii* supprimé – rétablissant du même coup l'erreur d'interprétation qu'induisait le terme.

On voit comment ici l'intention sémantique et l'usage stylistique de Spinoza, un certain rigorisme grammatical des amis et leur compréhension de sa pensée, le rigorisme renouvelé des éditeurs ultérieurs expliquent les variations d'un mot dans le texte et ses mises en forme successives.

Parfois, les éditeurs des *Opera posthuma* ont oublié une phrase ou un membre de phrase, ou ils ont fait une erreur que l'on peut corriger à l'aide des deux autres sources ; en voici également un exemple. On lit dans le scolie de III 80 : *Intellige* dans les *Opera posthuma*, mais la version néerlandaise indique : *ik wil zeggen dat* ... (« je veux dire que ... »). Ceci doit être exact et on lit ici dans le manuscrit du Vatican : *Intelligo*[64].

63. Krebs et Schmalz, ^6^1886–1888, t. I, p. 232 ; Menge, ^6^1890, par. 546, 2.

64. La leçon des OP est une erreur plutôt qu'une intervention : il y a une occurrence très proche

Une autre différence entre le texte des *Opera posthuma* et la traduction dans *De nagelate schriften* est la liberté que se permet le traducteur néerlandais pour expliciter ou expliquer le texte source. Il y a d'abord les doubles traductions d'un seul mot[65], comme par exemple : *satyrici – de schimpers en hekelaars* (« les dénigreurs et les détracteurs »), un phénomène qui se produit pour 115 mots différents dans l'*Éthique*. Un redoublement de ce genre sert aussi parfois à embellir le texte : ainsi, on ne trouve pas moins de sept doubles traductions dans les 35 dernières lignes de la deuxième partie. Cette pratique a égaré Gebhardt, qui a quelquefois conjecturé des omissions du texte latin, à tort. Un exemple frappant est son traitement de V, prop. 24, où le mot *intelligimus* a été rendu par un doublet : « hoe wy ook God meer verstaan, of meer verstant van God hebben », alors que les *Opera posthuma* et le manuscrit du Vatican ont « eo magis Deum intelligimus ». Gebhardt, qui n'avait pas compris l'expression usuelle néerlandaise *verstand van iets hebben* (« s'entendre à quelque chose »), supposait que la leçon initiale en latin avait été « eo magis Deum intelligimus sive eo magis Dei intellectum habemus[66] ».

Mais les éclaircissements qui se trouvent dans *De nagelate schriften* vont parfois beaucoup plus loin. Ils servent alors à expliciter des passages ou des membres de phrase difficilement intelligibles. Ces amplifications surviennent beaucoup plus souvent dans la première et la deuxième partie que dans la troisième, la quatrième et la cinquième partie. Globalement, on les retrouve successivement 76, 103, 16, 11 et 6 fois dans les cinq parties[67]. Pour en donner un exemple parlant : dans le deuxième axiome de la deuxième partie, *De nagelate*

d'une forme *Intellige*, à savoir dans la note qui se trouve à la page opposée (OP 118, dans notre édition p. 278), ce qui doit avoir influencé les éditeurs.

65. Un inventaire de toutes les traductions doubles dans l'*Éthique* est fourni par Akkerman, 1980, p. 194–197. Ce redoublement est une technique répandue dans les traductions depuis l'Antiquité ; voir là-dessus : Marti, 1974, p. 54, 125 ; Akkerman, 1980, p. 132–134 ; Schoneveld 1983, p. 24, 47 ; Rener, 1989, p. 110, 142, 222, 250 ; Steenbakkers 1994a, p. 130–132.

66. Ge II, p. 391 (*Textgestaltung* à propos de 296.17–18) ; dans le texte de son édition il n'a pourtant pas inséré la conjecture en latin, mais en néerlandais (modifié) : « of wy ook meer verstant van God hebben ». Selon Gebhardt, cela fournit la clé de cette proposition qu'il juge obscure et qui selon lui veut dire : plus nous connaissons les choses, plus nous participons à l'entendement infini (p. 391).

67. Pour ce calcul, voir le tableau dans Akkerman, 1980, p. 148, les rubriques *c* (« significant explicit or explanatory translations »), *d* (« free translations ») et *e* (« the NS have a different text from that of the OP »).

schriften donnent comme traduction du simple *Homo cogitat* de Spinoza : « De mensch denkt ; of anders, wy weten dat wy denken » (« L'homme pense ; ou, autrement dit, nous savons que nous pensons »). Une étude plus approfondie a montré que cet ajout est emprunté aux *Principia philosophiae* I, 8 de Descartes et non pas au texte latin, mais à la traduction néerlandaise de cet ouvrage par Glazemaker, qui était parue en 1657[68]. Or, Glazemaker, qui traduisait toujours très littéralement, n'avait pas suivi ici le texte latin de Descartes, mais la traduction française (« & que nous sçauons certainement que nous pensons[69] ») de Claude Picot, qui se permettait partout de grandes libertés par rapport au texte source. En fait Picot paraphrase souvent plus qu'il ne traduit. Lors de sa traduction des *Principia*, Glazemaker a disposé des deux textes de Descartes, le texte original latin et la traduction française, et lorsque cette dernière était plus détaillée que la première, c'est elle qu'il a traduite. Il a dû considérer les deux textes comme authentiques ou aussi valables l'un que l'autre. Les amis ont dû aussi associer les textes de Descartes, ainsi que la traduction néerlandaise de Glazemaker, aux discussions sur les parties de l'*Éthique* que l'auteur leur envoyait. Ils y trouvèrent les mots « en dewijl wy zekerlijk weten dat wy denken », qu'ils ont alors ajoutés (en les adaptant légèrement) aux mots de Spinoza – ce qui explique la leçon surprenante des *Nagelate schriften*.

Une autre catégorie de différences entre les *Opera posthuma* et *De nagelate schriften* nous est fournie par les traductions erronées dans ce dernier texte. Elles sont de nature très hétérogène. On trouve de nombreuses négligences dans la traduction des temps, des modes et des formes actives et passives. Ces fautes d'inattention mènent de temps à autre à des erreurs graves. On trouve parfois des erreurs au niveau des rapports des mots entre eux, qui sont alors reliés de travers ; ou bien un seul mot est mal traduit. Ces traductions erronées sont réparties dans le livre de façon irrégulière : on en compte ainsi 2, 1, 27, 27, 10 dans les cinq parties successives[70]. Ici, c'est justement l'inverse des amplifications, puisqu'on trouve beaucoup plus de fautes dans la troisième, la quatrième et la cinquième partie que dans la première et la deuxième partie. Enfin, nous constatons que certains mots sont traduits autrement dans la troisième, la quatrième et la cinquième partie que dans la première et la deuxième partie, comme par

68. Akkerman, 1980, p. 145–146.
69. Descartes, AT IX-2, p. 28.
70. Akkerman, 1980, p. 148, les rubriques *a* (« grave mistakes in tense, mood and voice ») et *b* (« misunderstanding of the text, resulting from a disregard of grammar ») du tableau.

exemple *affectus* (au pluriel) qui est traduit par *hartstochten* (« passions ») partout dans la troisième, la quatrième et la cinquième partie. Or, le mot *hartstochten* est absent des deux premières parties ; les rares occurrences du substantif *affectus* ont été rendues par *aandoeningen en tochten* (« affections et aspirations ») dans la première partie (prop. 8, sc. 2), par *lijdingen* dans la deuxième (ax. 2). De même *demonstratio* : d'abord, dans la première partie, à la fois par *bewijs* (« preuve ») et par *betoging*, puis uniquement par *betoging* (« démonstration »)[71].

Les deux traducteurs : Balling et Glazemaker

Toutes les différences évoquées, ainsi qu'une demande révélatrice de Spinoza à un ami dans la Lettre 28, nous ont convaincus que la première et la deuxième partie de l'*Éthique* avaient déjà été traduites à un stade précoce, dans les années 1663–1665. Cette traduction était effectuée au sein de et pour le cercle d'amis à Amsterdam, en vue de leurs discussions sur les parties de texte que Spinoza leur envoyait – puisque tous n'avaient pas les connaissances suffisantes en latin (c'était notamment le cas de Jarig Jelles). Qui peut avoir réalisé ce premier travail de traduction de l'*Éthique* ? Pieter Balling avait déjà traduit les *Principia philosophiae* et les *Cogitata metaphysica* de Spinoza, dont les versions néerlandaises avaient été publiées en 1664. Après la mort de Balling en décembre 1664 Spinoza rechercha un nouveau traducteur pour l'*Éthique*. En juin 1665, il écrit : « Pour ce qui touche à la troisième partie de notre philosophie, j'en enverrai sous peu quelque chose soit à toi, si tu veux en être le traducteur, soit à l'ami de Vries[72]. » D'une comparaison minutieuse de sa traduction des *Principia* et des *Cogitata* avec celle de la première et de la deuxième partie de l'*Éthique*, on peut conclure que Balling a en fait été le traducteur de ces deux premières parties. Ses traductions sont plus vives, plus érudites et plus intelligentes que celles des parties plus tardives de l'*Éthique*. Il commet moins d'erreurs et il est plus porté à expliciter.

L'autre traducteur a été Jan Hendriksz Glazemaker (1619/20–1682). Ce fait est non seulement mentionné explicitement dans un texte de la fin du XVIIe

71. C'est-à-dire quand *demonstratio* est employé dans le texte même. Comme en-tête des démonstrations, on trouve partout dans *De nagelate schriften* la traduction *betoging*.
72. Lettre 28, trad. Rovere, modifiée ; Ge IV, 163.19–21 : « quod ad 3^am^ partem nostrae philosophiae attinet, ejus aliquam brevi vel tibi, si translator esse vis, vel amico de Vries mittam. »

siècle[73], mais il est également démontré avec certitude par le caractère de ses nombreuses traductions. Les études les plus importantes le concernant sont de Ellerbroek et de Thijssen-Schoute[74]. Dans le catalogue d'une exposition de 1982 qui lui était consacrée figurent 123 titres traduits par Glazemaker, y compris des rééditions, qui ont paru jusqu'au XVIIIe siècle[75]. Ses traductions de Spinoza ont été étudiées par Akkerman[76]. Glazemaker était un traducteur professionnel, qui a traduit environ 70 ouvrages, notamment beaucoup de philosophie et de théologie (Descartes, Spinoza, Montaigne, Épictète, Sénèque), mais aussi le Coran, Homère, des ouvrages littéraires, des récits de voyage, etc. La plupart des textes sont traduits du latin et du français, mais quelques-uns aussi de l'italien et peut-être de l'espagnol et de l'allemand.

Sa façon de traduire est très claire, très littérale, très puriste (pour traduire les termes techniques qui proviennent du latin ou du français, il utilise presque toujours des mots de pure origine néerlandaise), avec de nombreuses tournures stéréotypées, et un grand respect pour les termes techniques. Sous sa plume, le néerlandais est enrichi pour être adapté à la formulation précise de la philosophie et des sciences. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, la vitesse à laquelle il travaille engendre un nombre assez important d'imprécisions et d'erreurs.

Les termes latins en marge des Nagelate schriften

De nagelate schriften offrent aux lecteurs non seulement les œuvres posthumes en néerlandais, mais par surcroît une quantité de mots latins en marge: les termes techniques. Cette pratique des gloses marginales est un héritage du mouvement puriste du XVIe siècle: le développement du néerlandais comme langue scientifique et technique exigeait la formation de néologismes, pour éviter les barbarismes[77]. Tant que la terminologie philosophique et scientifique néerlandaise n'avait pas encore pris sa forme définitive, les lecteurs ne pouvaient se passer des gloses en manchette. Leur fonction était d'expliquer les néologismes dans le texte néerlandais, en les reliant aux termes techniques

73. À savoir le roman à clé *Vervolg van 't leven van Philopater*, par Johannes Duijkerius (1697). Voir C.L. Thijssen-Schoute, 1967, p. 259.
74. G.G. Ellerbroek, 1958; C.L. Thijsen-Schoute, 1967.
75. *Glazemaker 1682–1982: Catalogus*, 1982.
76. Akkerman, 1980, p. 101–126; Akkerman, 1984.
77. Pour un exposé plus étendu, voir Steenbakkers, 1997b.

reçus en latin. Néanmoins, pendant la seconde moitié du XVIIe siècle, la pratique semble tomber en décadence, par une application trop mécanique. Dans *De nagelate schriften*, les gloses ont été insérées de façon négligente. Celui qui s'en est occupé a dû travailler à la hâte. Elles sont pleines de coquilles, dont aucune n'a été corrigée dans les *errata*. Souvent les termes ont été (re)traduits de mémoire, sans consulter le texte latin. Aussi y a-t-il beaucoup d'écarts entre ces gloses et les leçons des *Opera posthuma*. Dans quelques rares cas, cependant, une glose peut révéler une intervention des rédacteurs des *Opera posthuma*[78].

*Les phases de la réalisation de l'*Éthique *en résumé*

Nous résumons ici les hypothèses qui nous paraissent résulter de l'état actuel de la recherche et forment le cadre de notre édition.

1662–1665:	Spinoza rédige en latin une exposition de sa philosophie en trois parties (Dieu, l'âme, les affects). La troisième partie est plus longue (d'une vingtaine de propositions) que la troisième partie actuelle.
1662–1664:	Balling traduit en néerlandais, pour le cercle des amis, les deux premières parties; sa mort interrompt le travail. Spinoza se soucie de la suite: il demande à un ami proche de continuer.
1665–1669/70:	Spinoza abandonne provisoirement l'ouvrage – qui s'appelle désormais l'*Éthique* – pour rédiger le *Traité théologico-politique*.
1669/70–1674/75:	Spinoza reprend l'*Éthique* et l'achève. Il s'agit désormais de l'ouvrage en cinq parties tel que nous le connaissons: l'ancienne troisième partie s'est beaucoup développée et a donc été divisée.
Fin 1674 ou (plus probablement) début 1675:	Van Gent effectue pour Tschirnhaus une copie de l'original latin. En 1677, Tschirnhaus confiera cette copie à Stensen, qui la remettra au Saint Office. Elle ne sera retrouvée qu'en 2010.

78. Voir E I, prop. 15, sc. ¶ 4 (et Note 38); E I, prop. 30 (Note 54); E II, prop. 40, sc. 1 (Note 115), E III, prop. 2, sch. ¶ 4 (Note 143).

Été 1675 : Spinoza veut publier l'*Éthique* (donc il la considère comme achevée) mais y renonce pour des raisons externes (la campagne de calomnies et la menace d'interdiction).

1675–1677 : Spinoza rédige le *Traité politique* (qui demeure inachevé) et envisage une seconde édition, complétée, du *Traité théologico-politique* (qu'il n'aura pas le temps de mener à bien).

1677 : Spinoza meurt le 21 février. Ses amis se mettent au travail. Les uns polissent la langue des textes latins pour publier les *Opera posthuma* ; les lettres que Spinoza avait écrites en néerlandais sont traduites en latin. Les autres préparent *De nagelate schriften* ; pour l'*Éthique*, on reprend la traduction que Balling avait faite des parties I–II ; Glazemaker traduit les parties III–V ; quelqu'un relit le tout et unifie partiellement le lexique des différentes portions de la traduction. Les textes supplémentaires – les deux traités inachevés, les lettres – sont également traduits par Glazemaker. Les deux versions, latine et néerlandaise, paraissent à la fin de l'année et sont diffusées dès le début de 1678.

Les traductions après De nagelate schriften

La *Zedekunst*, version néerlandaise réalisée par Balling et Glazemaker et publiée dans *De nagelate schriften*, était la première traduction de l'*Éthique*. Comme elle a été faite en partie pendant la vie du philosophe, par des gens de son entourage et sur la base des manuscrits originaux, elle est la seule qui ait une pertinence pour l'établissement du texte latin. Après la parution des *Nagelate schriften* il faut attendre 1744 pour qu'une autre traduction de l'*Éthique* soit publiée. C'est la version allemande de Johann Lorenz Schmidt, parue avec une réfutation de la philosophie de Spinoza par Christian Wolff. Une traduction française, attribuée au comte Henri de Boulainvilliers, et datant de la première décennie du XVIIIe siècle, est restée inédite jusqu'en 1907. Ces deux traductions s'appuient sur les *Opera posthuma*. Elles n'ont pas apporté d'amendements au texte latin. C'est au contraire le cas avec un certain nombre de traducteurs des XIXe, XXe et XXIe siècles, qui ont contribué à la critique textuelle par des corrections à des endroits où des irrégularités dans le latin ou dans les renvois laissaient présumer une

corruption[79]. Lorsqu'elles nous ont paru justifiées – c'est-à-dire lorsqu'elles étaient confirmées à la fois par l'état actuel des recherches philologiques et par leur rapport au texte et au contexte – nous avons incorporé ces corrections dans notre texte latin, en indiquant à chaque fois leur provenance dans l'apparat critique.

Les traductions de l'*Éthique* s'appuient en général sur le texte latin des *Opera posthuma* ou des éditions courantes, à savoir celles de Paulus, Bruder, Van Vloten et Land, et Gebhardt. Deux exceptions : la traduction néerlandaise de Vermeulen (2012) se réfère à l'édition qu'ont faite Spruit et Totaro du manuscrit du Vatican[80], et la récente traduction anglaise de Michael Silverthorne et Matthew J. Kisner (2018) a pris notre édition comme texte de base[81].

79. Ce fait avait déjà été remarqué par Carl Gebhardt (« Textgestaltung », Ge II, p. 343–345), qui cite notamment Valentin Schmidt (1812), Auerbach (1841), Saisset (1842), Baensch (1905, ²1910), Appuhn (1909), Lantzenberg (1908) et Halpern (1914). À cette liste, nous pouvons ajouter Curley (1988), Mignini (2007), Vermeulen (2012).

80. Les différences avec les traductions antérieures ne sont d'ailleurs pas si grandes, ne serait-ce que parce que beaucoup de variantes textuelles disparaissent dans l'acte de traduire. Les leçons propres à la traduction de Vermeulen sont en partie dues aux erreurs du copiste (Pieter van Gent). Dans quelques cas, la traduction reflète une variante de l'édition de Spruit et Totaro, plutôt qu'une leçon du manuscrit de Van Gent. Quelques exemples : S-T III.19 *def. 7* (*Def. 6.* ms), 119.34 *consecuta* (*consecutae* ms, erreur du copiste), 159.15 Q.E.D. (manque dans le ms), 294.24–25 *efficiendi* (*afficiendi* ms, erreur du copiste), 303.30 *superant* (*separant* ms, erreur du copiste).

81. Silverthorne et Kisner ont eu à leur disposition notre texte latin tel qu'il avait été établi en août 2017. Les modifications que nous y avons apportées depuis n'affectent pourtant pas leur traduction, à l'exception des huit leçons suivantes : I app. ¶ 3 (p. 152.11) : lire *eum, illius* au lieu de *eos, illorum* (voir apparat critique ; Silverthorne-Kisner, p. 36 : « them », « their ») ; – III 10 dém. (p. 256.25) : *conatus* est un génitif (voir apparat critique ; Silverthorne-Kisner, p. 103 : « is the endeavor ») ; – III 32, sc. (p. 282.32) : *volunt* au lieu de *cupiunt* (voir apparat critique ; Silverthorne-Kisner, p. 120 : « they desire ») ; – III 50, dém. (p. 302.4) : *schol.* et non pas *schol. 2* (voir Note 178 ; Silverthorne-Kisner, p. 132) ; – III 59, dém. (p. 316.24) : *quod* est une conjonction, et non un pronom relatif (voir Note 189 ; Silverthorne-Kisner, p. 141) ; – III DA 15, expl. (p. 326.4) : *scholio*, au singulier (voir apparat critique ; Silverthorne-Kisner, p. 147 : « scholia », au pluriel) ; – III DA 29, expl. (p. 330.34) : *prop. 13.* et non pas *15.* (voir apparat critique ; Silverthorne-Kisner, p. 151 : « 3P15 ») ; – V 3, dém. (p. 458.1) : après *per prop. 22. p. 2.*, nous avons supprimé les mots *cum ejusdem schol.* (voir Note 286 ; Silverthorne-Kisner, p. 225 : « with its scholium »).

Les éditions anciennes, 1803–1874

L'histoire des éditions anciennes de Spinoza est une affaire allemande[82]. Entre 1802 et 1882, une série de cinq éditions des œuvres de Spinoza voit le jour en Allemagne. Elle commence avec les *Opera* de Paulus, est continuée par Gfrörer, puis par Riedel et Bruder et se termine par les *Opera philosophica im Urtext* de Ginsberg. Pour l'établissement du texte de l'*Éthique* et le travail philologique qui y est impliqué, il conviendra de désigner ces cinq éditions comme les « éditions anciennes » ; dans notre apparat critique elles figurent comme *edd. vett.* (*editiones* ou *editores veteres*).

L'édition du philologue, historien et théologien Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, sortit en deux tomes à Iéna en 1802 et 1803 respectivement, avec l'*Éthique* dans le second. L'édition de Paulus répondait au nouvel intérêt porté à Spinoza, suscité par les grands débats de la fin du XVIIIe siècle, qu'on connaît sous le nom de « Pantheismusstreit », et, dans son sillage, par la lecture renouvelée de Spinoza chez une jeune génération de philosophes – Hegel lui-même mentionne dans ses cours qu'il a contribué au travail éditorial[83]. Les éditions originales du XVIIe siècle étant devenues rares, le besoin de réimpressions se faisait sentir. Pour tout dire, Paulus n'offre que cela : une réimpression des textes des éditions désormais quasi introuvables, sans la prétention d'en donner une édition critique. Les textes eux-mêmes ne lui parurent pas poser de vrais problèmes philologiques. Paulus a pris les versions imprimées comme base de son édition sans recherches ultérieures, et par conséquent il les présente sans apparat critique, sans une justification de ses choix éditoriaux, sans historique des questions textuelles. Malheureusement, cette approche est ensuite devenue habituelle dans les éditions anciennes de Spinoza. Les *Opera* de Paulus n'ont pas de valeur critique : les leçons propres à cette édition sont en général des coquilles. Apparemment Paulus a négligé de corriger attentivement la copie et les épreuves. Il a même omis d'intégrer toutes les corrections qui sont détaillées dans les *errata* des *Opera posthuma*. Pour autant l'édition Paulus a pourvu la philosophie allemande des textes de

82. Voir Steenbakkers, 2007.

83. À savoir par un collationnement de l'édition des *Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum* (en français) que Paulus avait publiée dans son premier tome avec l'édition en latin de Von Murr, parue également en 1802. Voir là-dessus : Paulus, *in* Spinoza, *Opera*, 1803, p. XIV, XXXVI–XXXIX ; Hegel, 1998, p. 513–516, et p. 720–729 ; Franco Chiereghin, 1977 ; Hans-Christian Lucas, 1982–1983.

Spinoza, et cela à un moment crucial. C'est l'édition qu'ont consultée Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer ; qui a servi de texte de base pour plusieurs traducteurs et commentateurs ; qui a été un modèle pour les éditions anciennes parues après la sienne (au moins pour ce qui concerne la toilette du texte).

Les *Benedicti de Spinoza Opera philosophica omnia* furent publiés par August Friedrich Gfrörer (ou Gfrœrer, comme son nom s'écrit à la page de titre) à Stuttgart en 1830 en un seul tome à pagination continue, mais en deux fascicules. Le deuxième fascicule offre les *Opera posthuma*, y compris leur préface, mais sans le *Compendium grammatices linguae Hebraeae*. Gfrörer vise à une reproduction assez fidèle de l'édition de Paulus, avec quelques adaptations et un certain nombre de corrections. Pourtant des fautes persistent, et même dans une quantité étonnante. Ainsi la valeur philologique de l'édition de Gfrörer n'est pas grande. Tout de même, il a apporté quelques corrections méritoires[84]. Le tirage du livre semble avoir été limité, ainsi que sa circulation hors d'Allemagne.

La publication à Leipzig en 1843 par Carolus Riedel de deux tomes sous le titre *Renati des Cartes et Benedicti de Spinoza Praecipua opera philosophica* est déséquilibrée : le premier tome contient les *Meditationes* de Descartes, deux traités inachevés de Spinoza (*De intellectus emendatione* et *Tractatus politicus*) et *De jure ecclesiaticorum liber singularis*, traité publié en 1665 par un auteur inconnu sous le pseudonyme de Lucius Antistius Constans, mais qui fut longtemps à tort attribué à Spinoza, ce qui explique son insertion dans le volume ; le deuxième est consacré entièrement à l'*Éthique*. Pour les ouvrages de Spinoza, Riedel s'est limité à reproduire servilement et sans corrections l'édition de Paulus. Il n'a pas profité des améliorations apportées par Gfrörer.

C'est également en 1843 que parut le premier tome (qui contient l'*Éthique*) de l'édition de *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia* par Karl Hermann Bruder, théologien, philosophe et pasteur. C'est le premier projet d'édition qui tente de se détacher de la tradition inaugurée par Paulus, comme le montrent déjà ses pages de titre : *ex editionibus principibus denuo edidit*, « édité à nouveau à partir des premières éditions ». Bruder a effectué un retour aux sources, au lieu de se contenter d'une reproduction améliorée de Paulus. Néanmoins, l'influence du modèle de Paulus est toujours sensible, dans la

84. I, 28, sc. *quaedam* ; III, 27 dém. *corporis* ; IV, 21 *beatus* ; cf. aussi sa conjecture originale à propos de IV, 66.

toilette du texte comme dans un certain nombre de leçons. Les écarts de Bruder par rapport à ses prédécesseurs concernent l'arrangement des textes, une division de quelques textes en paragraphes numérotés[85], l'intégration d'une lettre qui ne se trouve pas dans les *Opera posthuma*, l'attention aux sources primaires, l'addition de renvois spécifiques et une adaptation de l'orthographe aux normes pseudo-classiques des éditions scolaires du XIXe siècle. Malgré ses mérites, l'édition de Bruder n'échappe pas à l'arbitraire ni aux négligences. On y trouve des erreurs qui persistent à travers toutes les éditions anciennes, et également des fautes propres à Bruder lui-même. Les *Opera* de Bruder ont sans doute été l'édition la plus répandue du XIXe siècle. Bien que son histoire soit encore obscure, il est au moins certain qu'il y a eu quelques réimpressions – même au XXe siècle, donc après la publication des *Opera* par Van Vloten et Land. Le texte de Bruder a été à la base de maintes traductions et de maints commentaires.

L'histoire de la dernière édition plus ou moins complète des œuvres de Spinoza en Allemagne au XIXe siècle, *Spinozae Opera philosophica im Urtext* de Hugo Ginsberg, est compliquée. Initialement, Ginsberg n'envisageait pas un projet d'édition complète. Avec le premier tome, le texte latin de l'*Éthique*, il lança un ballon d'essai. Apparemment le succès fut assez grand pour continuer le projet, et en fin de compte la série comprit tous les ouvrages, à l'exception de la grammaire hébraïque et du *Court traité*. Le titre général n'avait été ajouté qu'après coup. Tout de même, un tel projet pourrait sembler excessif : pourquoi une nouvelle édition complète de Spinoza, alors que l'édition de Bruder était toujours disponible chez Tauchnitz ? Ginsberg est convaincu que son édition a droit à l'existence : l'édition de Bruder est dépassée parce qu'elle ne contient pas le *Court Traité*, découvert récemment, qu'elle ne tient pas compte des nouvelles recherches, et qu'elle n'a pas été faite de façon stricte et exacte[86]. Il y a besoin d'une nouvelle édition, mise au point, appuyée sur les textes de base de façon rigoureusement exacte, et pourvue d'introductions par lesquelles le lecteur non-spécialiste sera mis au courant des résultats des recherches actuelles. Et le projet de Ginsberg aurait vraiment été un grand pas en avant, si

85. *Tractatus de intellectus emendatione*, *Tractatus theologico-politicus* et les lettres ; on retrouve sa division du TIE dans beaucoup d'éditions et traductions ; celle du TTP a été adoptée par Curley dans sa traduction anglaise (Spinoza, *Collected Works*, tome 2, 2016).

86. Ginsberg, préface (p. 3–4) et introduction (p. 5, 28–29). Ironiquement, le *Court Traité* manque aussi dans l'édition de Ginsberg lui-même.

son édition avait répondu aux exigences qu'il a si bien formulées. Hélas, malgré son intention de s'appuyer sur les textes originaux, ce sont manifestement les éditions courantes – surtout celle de Bruder – qu'il a dépouillées.

On pourrait se demander pourquoi les érudits allemands du XIXe siècle, avec leur tradition imposante de philologie classique, ne se sont pas acquittés de la tâche de fournir une édition vraiment critique. La raison la plus importante nous semble être que l'intérêt porté à Spinoza en Allemagne avait été suscité par les grands débats philosophiques. Cette circonstance peut expliquer l'approche directe, spontanée ou même naïve chez des éditeurs pourtant à la hauteur du travail philologique, comme Paulus, Gfrörer et Bruder : ils n'ont pas abordé ces textes avec l'approche critique que l'on réservait à l'établissement des textes anciens et médiévaux. Leur grand mérite est d'avoir rendu les textes de Spinoza largement disponibles, à une époque où sa pensée était devenue un facteur capital dans la culture allemande. Si elles déçoivent du point de vue philologique, la valeur malgré tout extraordinaire des éditions anciennes du XIXe siècle doit par conséquent être située dans les domaines philosophique, théologique et littéraire.

Les éditions récentes, depuis 1882

Sous la dénomination commune d'éditions récentes (*edd. recc.* dans l'apparat critique : *editiones* ou *editores recentiores*) nous groupons les œuvres complètes de Spinoza publiées par Van Vloten et Land en 1882–1883 et par Gebhardt en 1925, ainsi qu'un certain nombre d'éditions qui en dérivent, souvent accompagnées d'une traduction, à savoir celles d'Appuhn, Gentile, Blumenstock, Bartuschat et Cristofolini[87].

Les *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt* publiés à La Haye par Van Vloten et Land en 1882 et 1883 marquent le passage non seulement à un autre pays, mais aussi à un autre type d'édition, avec un apparat critique (quoique mince), un texte soigné et une présentation cohérente de tous les ouvrages connus ; et même, pour quelques lettres, aussi bien la version néerlandaise que la version latine. C'est la première édition qui tient compte de leçons des *Nagelate schriften*, bien que pas encore systématiquement. La

87. Nous n'avons pas pris en considération l'édition qui figure dans Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di Andrea Sangiacomo (2010), p. 1141–1607, parce qu'elle se limite à donner le texte de Gebhardt, sans sa « Textgestaltung » (mais avec un bon nombre de fautes). L'édition du texte du manuscrit Vat.lat. 12838, par Spruit et Totaro, sera traitée ci-dessous, p. 47–48.

ponctuation baroque et l'emploi abondant des majuscules des éditions du XVIIe siècle ont été prudemment simplifiés, l'orthographe néolatine a été retenue. Les grands mérites de cette édition sont dus à la compétence philologique de Jan Pieter Nicolaas Land. Johannes van Vloten (1818–1883), libre penseur et spinoziste militant, fit appel à lui en raison de ses études sur les textes de Spinoza[88]. Cette édition a été considérée à juste titre pendant longtemps comme l'édition standard de Spinoza. À vrai dire cela ne vaut que pour la publication originelle de 1882–1883. Van Vloten est mort en 1883, Land en 1897. Les rééditions de 1895 et 1914 sont de plus en plus gâtées par des coquilles. Dans la troisième édition, de 1914, qui est malheureusement la plus répandue, le nombre des fautes est si élevé qu'il vaut mieux l'éviter.

En 1905, un tirage à part du texte de l'*Éthique*, extrait des *Opera* de Van Vloten et Land a été publié par Willem Meijer, d'ailleurs sans indication du nom de celui-ci[89]. Ce texte corrigé, qui a été encore réimprimé en 1914, est supérieur à celui des rééditions des *Opera quotquot reperta sunt*.

Jan Hendrik Leopold est non seulement considéré comme le plus grand poète néerlandais du XXe siècle, mais il a certainement été aussi le spécialiste le plus perspicace parmi tous ceux qui se sont penchés sur les textes de Spinoza dans la période allant de 1880 à 1930. Déçu par les défauts du travail philologique de Land, il avait même formé le projet de faire une édition vraiment critique des œuvres de Spinoza, en collaboration avec Willem Meijer, mais ce dessein n'a jamais été réalisé[90]. Spécialiste de lettres classiques et philologue, il avait une approche professionnelle de la transmission des textes. Dans son livre *Ad Spinozae Opera posthuma* (1902) il a traité successivement, dans des chapitres séparés, du style latin de Spinoza, de la première édition et des traductions néerlandaises de ses textes. Dans un appendice Leopold a en outre pris en considération 70 leçons problématiques dans les textes[91]. Trente et une d'entre elles

88. Land, 1880 et 1882. Par la suite, Land fit encore une édition critique des *Opera philosophica* d'Arnold Geulincx en trois tomes, 1891–1893.

89. Que cette réédition soit due à Willem Meijer est mentionné par Gebhardt (Ge II, « Textgestaltung », p. 344) ; nous n'avons pas pu en trouver une confirmation ailleurs.

90. W.G. van der Tak, 1922, p. XXVIII.

91. Le livre fut rédigé par Leopold en latin. Il y a une traduction française de la première partie (p. 1–37) par Michelle Beyssade : J.H. Leopold, 2005. La deuxième partie du livre de Leopold (p. 38–64) traite de l'édition des OP et des NS. L'appendice occupe les p. 65–92. Voir aussi Fokke Akkerman, 1991.

portent sur l'*Éthique* ; en dix endroits les conjectures qu'il propose pour améliorer le texte ont été confirmées ultérieurement par le manuscrit du Vatican[92].

L'approche professionelle de Land et de Leopold a été continuée et développée par Carl Gebhardt au XXe siècle[93]. Gebhardt lui-même présentait son édition, parue en 1925 à Heidelberg, comme *editio definitiva*[94]. Elle ne peut être qualifiée cependant d'édition critique des textes ; Gebhardt n'était pas un philologue au sens strict. Les travaux de Land et de Leopold lui avaient fait remarquer les variantes des *Nagelate schriften* par rapport aux *Opera posthuma*, et le statut spécial des deux premières parties. Mais il ne savait pas interpréter ces différences ; sa maîtrise du néerlandais et du latin était insuffisante. En de nombreux endroits, il complète abusivement le texte des *Opera posthuma* par des ajouts issus des traductions néerlandaises, tantôt en néerlandais, tantôt traduits par lui-même en latin. En de nombreux autres endroits, il ne se préoccupe pas des différences ou ne les mentionne même pas. Gebhardt attribuait presque toutes les différences entre les deux versions des œuvres posthumes à des interventions délibérées de la part de Spinoza lui-même. Son hypothèse directrice était que la traduction des *Nagelate schriften* s'est appuyée sur deux versions différentes, une ancienne pour les deux premières parties, et une nouvelle pour le reste. Selon lui, Spinoza a réécrit l'*Éthique*, et ainsi travaillé jusqu'à sa mort à la préparation des textes pour l'édition[95]. Il

92. Ces dix endroits sont : E I, prop. 11, sc. : *fiunt* au lieu de *fluunt* (114.15) ; E I, app. : *nec* au lieu de *ne* (150.25 ; nous n'avons pourtant pas adopté ici la leçon de V) ; E I, app. : *concludunt* au lieu de *concludent* (154.27) ; E II, prop. 25, dém. : *corpus* à insérer (202.6) ; E III, prop. 47, sc. : *tamen* au lieu de *tantum* (298.24) ; E III, DA I, exp. : *sive adventitia* à insérer (320.6) ; E III, DA II : *ei* à enlever (324.7) ; E III, DA 48, exp. : *se* à insérer (336.20) ; E IV, prop. 53, dém. : *vel* à insérer (406.21) ; la conjecture de Leopold était *sive* ; E V, prop. 42, sc. : *quod* à insérer (496.11).

93. Spinoza, *Opera*, 5 tomes, t. 1–4 : 1925, (réimpr. 1972) ; t. 5 : 1987. Le cinquième tome, qui contient les commentaires sur les ouvrages politiques, était achevé en 1933, mais les nationaux-socialistes en ont alors empêché la publication. Pour l'histoire navrante de ce livre, publié enfin en 1987, voir Judith Klein, 2007.

94. Ge IV, « Nachbericht », p. 437.

95. Gebhardt, 1916, p. 22 : « Die Vergleichung der Texte [dans OP et NS] macht aber den Schluß unumstößlich : *die holländische Übertragung ist zu Lebzeiten Spinozas nach seinem Manuskripte gefertigt, die Abweichungen des lateinischen Textes vom holländischen sind Zeugnisse der Weiterarbeit Spinozas am Texte*, die in den *Opera Posthuma* fehlenden Stellen der *Nagelate Schriften* hat er, absichtlich oder manchmal vielleicht auch versehentlich, später weggelassen, die nur in den *Opera Posthuma* stehenden sind nachträglich von ihm hinzugefügt, die in beiden Texten

n'y a cependant rien dans les textes qui pourrait confirmer cette hypothèse. Néanmoins, l'édition de Gebhardt est toujours précieuse, notamment grâce à sa grande connaissance de ses prédécesseurs, aussi bien de leurs éditions que de leurs traductions. Il cite et utilise ces connaissances dans sa « Textgestaltung » très détaillée qui, rien que pour l'*Éthique*, compte plus de cinquante pages. Nous en avons fait également grand usage.

Les éditions du début du XXe siècle, celles de Charles Appuhn (1909) et de Giovanni Gentile (1915), se fondent sur Van Vloten et Land, mais avec un certain nombre de corrections. Après la parution des *Opera* de Gebhardt en 1925, Appuhn a republié son texte en 1934, en acceptant la majorité des leçons de Gebhardt. Le texte de base de Gentile fut le tirage à part de l'*Éthique* de 1905 : son exemplaire a survécu, avec ses notes critiques en vue de sa propre édition[96]. Gentile avait pris des corrections et des conjectures dans les travaux philologiques de Baensch, Appuhn et Leopold, de sorte qu'il offre des leçons qui se retrouvent plus tard chez Gebhardt. Une réimpression, dont le texte ne diffère guère de la première édition, parut en 1933, dirigée par Tommaso Fiore. En 1963, une troisième édition voit le jour, cette fois refondue par Giorgio Radetti, généralement suivant l'édition de Gebhardt, et pourvue d'une traduction italienne en face du texte.

Depuis celle de Gentile deux éditions ont encore été publiées au XXe siècle. En 1967, Konrad Blumenstock publia une édition qui mentionne les *Opera posthuma* comme texte de base, mais qui suit substantiellement Gebhardt. Wolfgang Bartuschat, qui a publié une édition du texte avec traduction allemande dans la collection « Philosophische Bibliothek » de Meiner, s'est fondé également sur celle de Gebhardt. Il est pourtant intervenu dans la toilette du texte, et en outre il a tenu compte des travaux philologiques de Fokke Akkerman sur le texte.

Au début du XXIe siècle on peut observer un retour aux *Opera posthuma*. En 2002, Henri Krop a publié sa traduction néerlandaise de l'*Éthique* avec en

verschieden gefaßten von ihm umgearbeitet worden. » (« La comparaison des textes [dans OP et NS] rend pourtant inéluctable la conclusion : *la traduction néerlandaise a été effectuée pendant la vie de Spinoza sur la base de son manuscrit, les écarts du texte latin par rapport au texte néerlandais sont des témoignages du travail continuel de Spinoza sur le texte*, les passages qui manquent dans les *Opera posthuma* ont été retirés par lui par la suite, délibérément ou peut-être parfois aussi par mégarde, les passages qui ne se trouvent que dans les *Opera posthuma* ont été ajoutés par lui après coup, les passages rédigés de façon différente dans les deux textes ont été révisés par lui. »)

96. Pina Totaro, 1986, p. 273, n. 1.

face le texte latin des *Opera posthuma*. Il n'y a rien changé, mais il a indiqué sous forme de notes certaines leçons problématiques ou corrompues et intégré les corrections dans sa traduction.

Paolo Cristofolini a publié une édition avec traduction italienne, parue pour la première fois en 2010 – l'année même de la découverte du manuscrit à la Bibliothèque vaticane. Son texte de base était celui des *Opera posthuma*, mais avec un certain nombre d'interventions et de conjectures, à l'aide d'une comparaison avec *De nagelate schriften*. Dans la deuxième édition, parue en 2014, Cristofolini a incorporé quelques leçons de l'édition du manuscrit du Vatican par Spruit et Totaro.

Les apparats critiques qui accompagnent les éditions de Blumenstock et de Bartuschat sont peu informatifs. Celui de Cristofolini est plus riche, mais manque parfois d'exactitude.

L'établissement du texte

Choix du texte de base

Jusqu'à la découverte du manuscrit du Vatican, la source unique pour le texte latin de l'*Éthique* était forcément la version éditée par les amis de Spinoza dans les *Opera posthuma*. Tous les éditeurs depuis Paulus se sont donc appuyés sur elle – au moins formellement, parce qu'en pratique beaucoup d'éditeurs se sont contentés de suivre pour l'essentiel le modèle d'une édition précédente au lieu de faire un retour à la source (ainsi Gfrörer et Riedel suivent l'édition de Paulus, Ginsberg celle de Bruder, Appuhn celle de Van Vloten et Land, Blumenstock celle de Gebhardt). La situation change avec l'édition de Spruit et Totaro en 2011, qui prend le manuscrit du Vatican comme texte de base et les *Opera posthuma* comme texte de comparaison[97]. Après la parution de

97. Là aussi, pourtant, on trouve des traces des éditions antérieures, surtout de celle de Gebhardt. Un cas remarquable se trouve dans l'appendice de la première partie : selon l'apparat critique de Spruit et Totaro (p. 115, à propos de la ligne 30) la leçon *versum* du manuscrit apparaît dans les OP comme *versum est*. En fait, les deux sources latines s'accordent entièrement ici. Le mot ajouté *est* ne figure pas non plus dans l'édition de Gebhardt, mais bien (et uniquement) dans celle de Bruder, qui doit avoir servi de texte de comparaison ici. Il s'agit probablement d'une conjecture délibérée de Bruder.

cette édition, Cristofolini a été le premier qui a incorporé quelques leçons du Vatican, dans sa réédition de 2014[98].

Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, le texte du Vatican est une source de haute importance, qui nous permet de reconstruire l'historique du texte et de corriger un certain nombre de leçons (ou, le cas échéant, de confirmer des conjectures proposées avant sa découverte). Il ne peut pourtant pas servir de texte de base pour une édition critique de l'*Éthique* : c'est une copie, écrite en grande hâte, qui a seulement servi à Tschirnhaus d'exemplaire personnel, et le résultat n'a pas été supervisé par Spinoza, ni même contrôlé par le copiste avec sa source. Le texte de l'*Éthique* qui se trouve dans les *Opera posthuma*, en revanche, a été publié par les amis de Spinoza selon les instructions de l'auteur. Il n'est pas exempt de fautes, mais il est le seul témoin qui fait autorité et qui par conséquent entre en ligne de compte pour servir de texte de base à une édition critique[99].

Comme toutes les éditions précédentes (hormis celle de Spruit et Totaro), nous partons donc des *Opera posthuma*, mais non de la même manière. Nous résumons ici les principes directeurs qui distinguent notre édition des précédentes.

1) Les *Opera posthuma* sont le résultat d'un travail de polissage du texte du manuscrit latin de Spinoza, travail certes soigneux mais pas toujours incontestable. Nous ne partageons pas la supposition – rencontrée surtout dans les éditions anciennes – selon laquelle les *Opera posthuma* représentent directement le texte de Spinoza, et nous n'hésitons pas à y effectuer des corrections sur la base des autres témoins.
2) Spinoza ne s'est pas astreint aux normes étroites du latin « académique » et il appuie sa langue sur une plus grande variété de sources. Sa maîtrise du latin était considérable et efficace, contrairement au préjugé répandu. Nous avons donc gardé les formes latines qui s'éloignent des règles du latin classique telles qu'on les voyait notamment au XIXe siècle : les formes qu'emploie Spinoza constituent des variantes légitimes, et non pas des fautes à corriger.
3) *De nagelate schriften* ne représentent pas une autre tradition : les divergences entre les deux versions posthumes ne sont pas des variantes d'auteur, mais s'expliquent par des fautes ou des interventions des traducteurs ou des éditeurs, ou par des écarts qui remontent à la traduction de Balling. Les suppositions de Land, Leopold et Gebhardt, selon lesquelles *De nagelate schriften* offriraient presque toujours une traduction fidèle, et les termes latins qui y figurent en marge auraient été empruntés directement au manuscrit original, sont erronées. Partout dans notre édition, *De nagelate schriften* ont été mises à contribution comme texte de référence, et non pas comme témoin d'un texte différent de l'auteur. Pour ne pas encombrer l'apparat critique, seuls les écarts qui ont mené à une intervention y ont été indiqués ; le Tableau II, à la fin de cette Introduction, offre une liste des différences majeures entre les deux sources imprimées qui n'affectent pas l'établissement du texte.
4) Étroitement liée à l'erreur selon laquelle *De nagelate schriften* auraient traduit une autre version latine de l'*Éthique* est l'idée que Spinoza aurait laissé plusieurs manuscrits latins différents ; ce qui conduisait Gebhardt et d'autres éditeurs après lui à penser que Spinoza retravaillait régulièrement ses ouvrages en cours tout au long de sa vie. Nous savons maintenant que Spinoza ne reprenait ses ouvrages, une fois qu'il les considérait comme achevés, que s'il avait une raison spécifique de revoir ou corriger un passage précis. En conséquence, les *Opera posthuma*, *De nagelate schriften*, leurs *errata* et, dorénavant, le *Vaticanus*, doivent être considérés comme les témoins d'une source unique.

En résumé : nous prenons donc comme texte de base les *Opera posthuma*, que nous ne nous autorisons à corriger que si le sens qu'elles offrent est soit clairement corrompu ou erroné, soit contredit par les autres sources dans un cas où celles-ci proposent un sens supérieur et plus compatible avec l'usage de Spinoza et sa conceptualité systématique. Nos interventions sont toujours signalées et étayées dans l'apparat critique et, au besoin, avec force détails dans nos Notes. On verra que de telles occurrences ne sont pas nombreuses.

Ce choix implique que nous acceptons en général les leçons des *Opera posthuma* comme faisant autorité, même dans un certain nombre de cas

98. Cristofolini s'est appuyé sur le texte présenté par Spruit et Totaro, et non sur le manuscrit même, et il n'a pas fait une collation complète ; ainsi, la leçon *externum corpus* dans E II, prop. 25, dém. est confirmée par le manuscrit, ce qui n'est pourtant pas signalé (p. 114, à propos des lignes 25–26).

99. Nous ne partageons donc pas l'opinion de Leen Spruit selon laquelle la copie de Van Gent est plus proche de l'autographe de Spinoza et devrait donc servir désormais comme texte de base pour une édition critique de l'*Éthique* (Spruit, 2012, p. 30–32). La comparaison qu'il fait avec les éditions du Nouveau Testament depuis le XIXe siècle n'est pas pertinente : V et OP sont des témoins sur le même plan, c'est-à-dire que V est autant éloigné de l'autographe que les OP.

où il est clair que Spinoza avait écrit quelque chose d'autre. Tant que nous n'avons pas à notre disposition son autographe, une reconstruction du texte de l'auteur est une chimère. Voici quelques exemples qui peuvent illustrer à quoi cela aboutit en pratique. Le premier se trouve dans E II, prop. 40, sc. I, où les termes *ens, res, aliquid* sont appelés *transcendentales* dans les *Opera posthuma*, mais *supra-transcendentales* dans le manuscrit du Vatican[100]. Ici, la glose marginale dans *De nagelate schriften* confirme la leçon du manuscrit. Évidemment, Spinoza avait écrit *supra-transcendentales*, et les amis l'ont corrigé à juste titre en *transcendentales*, ce que nous suivons. Le deuxième porte sur le mot *garrulus*, « bavard », dans E III, prop. 2, sc. : c'est sûrement la leçon du manuscrit de Spinoza ; la Lettre 58 la confirme (voir Note 147, p. 552). Les éditeurs l'ont changé en *garrula*, « bavarde ». Ce n'est pas un contresens, et nous suivons alors notre texte de base, en indiquant cette intervention marquante dans l'apparat critique. La situation est différente dans le troisième exemple. Les éditeurs des *Opera posthuma* doivent avoir eu l'impression que Spinoza s'était trompé en employant le syntagme apparemment pléonastique *vita vitalis* dans le chapitre 5 de l'appendice de la quatrième partie (attesté dans le manuscrit du Vatican et *De nagelate schriften*), et ils l'ont changé en *vita rationalis*. Spinoza a pourtant choisi cette expression intentionnellement (voir notre annotation : Note 264), et l'intervention des éditeurs est une dégradation du texte. Ici nous rétablissons donc ce que Spinoza avait écrit. Il en va de même pour le mot *capacitas*, ailleurs dans cet appendice (chapitre 17). Comme nous l'avons expliqué ci-dessus (p. 31–32), les éditeurs l'avaient remplacé à tort par *facultas (ingenii)*. Dans ce quatrième exemple, nous préférons également la leçon du manuscrit du Vatican, qui doit aussi être ce que Spinoza avait écrit.

Grammaire et syntaxe

Comme Land et Leopold (et tant d'autres) l'avaient déjà relevé, il y a une certaine négligence dans le langage de Spinoza pour ce qui concerne la concordance des temps et l'emploi des modes des verbes[101]. Manifestement,

100. Ms du Vatican, feuillet 41 recto ; Spruit et Totaro p. 153, l. 20. Voir aussi notre Note 115, p. 538.

101. Land, 1882 ; Leopold, 1902, p. 1–3 (trad. française, Leopold 2005, p. 11–13). Depuis Land et Leopold, le latin de Spinoza a été étudié par Akkerman (1977a, 1977b, 1985b, 1987, 1997, 2013), Kajanto (2005), M. Beyssade (2005).

les éditeurs des *Opera posthuma* sont souvent intervenus dans les textes précisément sur ces points : cela se remarque quand on compare les lettres autographes avec leurs versions imprimées. Pour l'*Éthique*, toutefois, les écarts entre le manuscrit de Van Gent et les *Opera posthuma* ne nous renseignent pas sur la pratique de Spinoza. Il y a de nombreuses différences dans les deux sources latines[102], mais comme cette négligence était générale à l'époque, les graphies de Van Gent reflètent ses propres préférences : elles ne correspondent pas forcément aux formes de l'autographe qu'il avait devant ses yeux. Il est impossible (et même pas recommandable) de reconstruire ce que Spinoza aurait écrit. Nous suivons en général les leçons des *Opera posthuma* ; très rarement, nous avons préféré celles du manuscrit[103], et indiqué cette intervention dans l'apparat critique.

Pour les érudits qui s'occupent des textes de Spinoza la tentation de « normaliser » les modes est parfois grande, mais cela risque de compliquer les problèmes textuels. Un exemple illustratif se trouve dans la démonstration de IV, prop. 4. Spinoza y offre une série de phrases conditionnelles introduites par *si*, qui (comme le montre la conclusion) doivent être entendues comme irréelles. Dans les sources latines, nous voyons une grande variété de modes et de temps. Van Vloten et Land ont essayé de « régulariser » ces conditionnelles, mais l'effet est que la situation s'aggrave[104].

Dans la pratique du langage de Spinoza on rencontre parfois des irrégularités dans l'emploi des cas. Ainsi, dans le scolie de la proposition 44 de la deuxième partie (un scolie où les éditeurs des *Opera posthuma* sont beaucoup

102. En voici quelques exemples (toujours dans l'ordre OP/V) : E I, prop. 8, sc. 2 : debeat/debet ; E II, prop. 40, sc. : duxerunt/duxerint ; *ibid.* dicavi/dicaverim ; *ibid.* imaginetur/imaginatur ; E II, prop. 44, sc. : contingat/contingit ; E III, praef. : scripserint/scripserunt ; *ibid.* velim/vellem ; E III, prop. 2, sc. : possit/potest ; E III, prop. 15, sc. : potest/possit ; E IV, prop. 4, dém. : patiatur/pateretur ; E IV, prop. 31, dém. : sequetur/sequitur ; E IV, prop. 36, sc. : posset/potest ; E IV, prop. 51, al. : laetabitur/laetatur ; E IV, prop. 68, sc. : consuluit/consulit ; E IV, app. 30 : sint/sunt : *ibid.* agunt/agant ; E V, praef. : pendet/pendeat (*pace* S-T) ; *ibid.* determinemus/determinabimus ; *ibid.* amoveamus et aliis jungamus/amovebimus et aliis junxerimus ; E V, prop. 14 : referantur/referuntur.

103. Par exemple E IV, praef. : videret V, edd. : viderat OP (il s'agit là d'une série de cinq subjonctifs ; l'incohérence avait déjà été signalée et corrigée par les éditeurs depuis Land) ; E V, prop. 14 dém. : referantur V : referuntur OP (cf. la proposition).

104. Pour les détails concrets, voir notre apparat critique à ce lieu. D'habitude nous n'enregistrons pas ce type d'écarts dans l'apparat, mais ici nous avons fait une exception.

intervenus), on trouve le génitif du gérondif *imaginandi* dans le manuscrit du Vatican, corrigé en ablatif *imaginando* dans les *Opera posthuma* – à moins qu'il ne s'agisse d'une bévue de Van Gent[105].

L'usage du réfléchi *se* pose aussi des problèmes. Par exemple, on rencontre dans le manuscrit du Vatican, qui probablement reflète ce que Spinoza avait écrit ici (I 15, sc. ¶ 1), la phrase *ostendit se id, quod ipsimet dicunt, non intelligere*, corrigée par les éditeurs en *ostendit illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere*. De telles maladresses syntaxiques ont souvent été corrigées dans les *Opera posthuma*.

La toilette du texte

Les *Opera posthuma* emploient de façon plus ou moins systématique des majuscules pour marquer des substantifs (ou des usages de substantifs) spéciaux, tels *Deus, Natura, Mens, Corpus*, les noms des affects, les éléments de l'ordre géométrique (*Propositio, Demonstratio*), etc. Dans la copie de Van Gent, en revanche, les majuscules sont rares. Les lettres autographes de Spinoza montrent qu'il en usait peu, et en outre sans aucun système. Les majuscules donnent aux mots un poids qui ne vient pas de l'auteur, et leur emploi est différent de ce que le lecteur actuel en attend. Nous les avons donc supprimées, mis à part le mot *Deus* et les occurrences imposées par les règles grammaticales (début de phrase).

Il en va de même pour l'emploi des accents (aigu, grave, circonflexe), placés partout dans les *Opera posthuma* selon les conventions du latin de l'époque[106]. De nouveau, Van Gent et Spinoza lui-même les emploient beaucoup moins. Quoique quelquefois cette pratique ait l'avantage d'empêcher l'ambiguïté, elle peut également (et plus souvent) induire le lecteur en erreur. En effet, elle lui suggère des décisions ou des interprétations qui ne sont pas nécessairement celles de l'auteur. En outre, dans les *Opera posthuma*, le système n'a pas été appliqué de façon stricte, ce qui prête à confusion. Plutôt que de l'améliorer, nous avons renoncé à reproduire les accents dans notre édition[107].

105. P. 222, l. 28.

106. Voir Steenbakkers, 1994a, chap. 2, et Steenbakkers 1994c, pour une analyse et une explication de cette pratique, qui est d'ailleurs aussi à l'origine des accents en français.

107. Dans III, prop. 10, Gebhardt a omis le circonflexe que l'on trouve dans les OP sur la désinence de *conatûs*. C'est pourtant un génitif qui dépend de *primum et praecipuum*, ce qui est le sujet de *est affirmare*: « le premier et le principal de l'effort de notre âme est d'affirmer

Des considérations analogues nous ont menés à simplifier le système exubérant de ponctuation appliqué par les éditeurs (et probablement aussi par les compositeurs) des *Opera posthuma*. Le système peut être qualifié de grammatical : toutes les propositions relatives et circonstancielles sont séparées de la principale par une virgule, mais la virgule est également mise avant toute occurrence de *et, at, aut, vel, sive, sed, ut*, etc., ainsi qu'autour des propositions infinitives et participiales. Dans un grand nombre de cas, cette abondance masque au lecteur la structure de la phrase. Ainsi, tant les propositions explicatives que déterminatives sont pourvues de virgules, parce que la distinction ne se faisait pas à l'époque. Pour faciliter la lecture, nous avons considérablement diminué le nombre de virgules, et divisé les périodes latines selon leur structure, tout en conservant les principes du système.

Mis à part les accents, nous avons retenu l'orthographe conventionnelle du néolatin utilisé par Spinoza, et également par ses éditeurs et par Van Gent. Cette orthographe ne diffère guère de la façon dont les textes latins de l'époque classique sont encore présentés aujourd'hui, à l'exception de l'emploi des lettres *i/j* et *u/v* (respectivement voyelle et consonne), et des ligatures *æ* et *œ* (qui sont plus ou moins interchangeables ; nous les avons rendues par *ae* et *oe*). Ces particularités du néolatin n'engendreront pas de problèmes pour les lecteurs habitués à l'orthographe conventionnelle du latin classique.

Un des traits les plus admirables des *Opera posthuma* est la mise en page de l'*Éthique*[108]. La structure stricte et hiérarchisée de l'ordre géométrique, avec ses séquences de définitions, axiomes, propositions, démonstrations, scolies et autres éléments, est présentée d'une façon claire, synoptique et « classique » jamais égalée dans les éditions jusqu'à Gebhardt, qui l'a consciemment imitée[109]. Le compositeur s'est aussi efforcé de rendre le texte plus lisible par un emploi

l'existence de notre corps » ; pour une analyse détaillée, voir Akkerman, 1980, p. 65 (= Akkerman 1997b, p. 41). En fait, plusieurs traducteurs ont pris cette forme pour un nominatif singulier, traduisant comme si *conatus* faisait partie de l'attribut (p. ex. Appuhn : « ce qui est premier et principal dans notre Ame, est un effort pour affirmer l'existence de notre Corps »). Un cas où les OP ont probablement mis des circonflexes à tort se trouve dans le chap. 19 de l'Appendice de E IV : voir notre Note 270.

108. L'identité de l'imprimeur qui a réalisé cette performance a été ignorée pendant 235 ans ; Rindert Jagersma et Trude Dijkstra ont découvert que c'était Israël de Paull (voir leur article de 2013). À propos de cet imprimeur voir en outre Lane, 2013, spécialement le second appendice, qui évoque aussi les polices de caractères utilisées par De Paull pour OP et NS.

109. Voir Ge IV, p. 444.

réfléchi des possibilités typographiques (capitales, corps, italique). Nous avons essayé de nous approcher de ce modèle. Parfois l'italique est employé pour faire ressortir les mots clefs, spécialement les noms des affects quand ils sont définis dans les scolies de la troisième partie. Cette convention n'est pas appliquée de façon consistante: dès le scolie de III prop. 29, il n'y a plus de système. Nous avons toujours mis en italique le nom d'un affect lorsqu'il est défini.

Le discours de l'*Éthique* est articulé par les éléments euclidiens, notamment les blocs propositionnels: les propositions avec les démonstrations, corollaires et scolies qui en découlent. Les alinéas sont pour la plupart brefs. Il y a pourtant aussi des éléments textuels qui sont plus longs, où une division en alinéas aurait été opportune – un souhait sur lequel Leopold avait déjà insisté[110]. Nous l'avons fournie, avec des numéros entre crochets (pour indiquer qu'il s'agit d'une intervention de notre part) et en suivant la structure de l'argumentation. Nous y renvoyons avec un pied-de-mouche: ¶.

La page de titre de l'ouvrage et les titres des parties

Dans les *Opera posthuma* et *De nagelate schriften*, l'*Éthique* est précédée par une page de titre de l'ouvrage. Une telle page manque dans le manuscrit du Vatican, vraisemblablement pour des raisons de discrétion.

La page de titre des *Opera posthuma* donne les titres des cinq parties comme ils apparaissent en tête des parties dans le texte; ils correspondent à ce qu'on trouve en tant qu'en-têtes dans le manuscrit. La page de titre des *Nagelate schriften* a quelques écarts par rapport à celle des *Opera posthuma*:

- le sous-titre *ordine geometrico* s'y trouve à la fin, sous forme amplifiée: « Le tout arrangé et démontré dans un ordre géométrique »;
- « la nature et de l'origine de » manque dans le titre de la deuxième partie; mais en tête du texte même de la deuxième partie on trouve bien « Van de natuur en oorsprong der ziel » (NS, p. 46), ce qui correspond exactement aux leçons des sources latines, « De natura et origine mentis »;
- dans le titre de la troisième partie, l'ordre est « nature et origine », l'inverse des *Opera posthuma* (et des en-têtes des deux sources latines); le même ordre inverse apparaît dans l'en-tête (NS, p. 106); il faut d'ailleurs remarquer que les sources latines lisent également *affectuum naturam et originem* à la fin du scolie de la prop. 56 (314.7);
- sur la page de titre des *Nagelate schriften* les sous-titres *seu de affectuum viribus* et *seu de libertate humana* manquent aux titres des parties IV et V; ils se trouvent pourtant bel et bien dans les en-têtes du texte (NS, p. 182 et 263).

En somme, les titres des parties s'accordent pratiquement dans les trois sources (sauf l'ordre dans III). Leur authenticité est donc bien établie. La différence entre les pages de titre des sources imprimées est donc superficielle[111]: celle des *Opera posthuma* fait une impression plus recherchée (avec le chiasme dans la formulation des titres des parties II et III) que celle des *Nagelate schriften*.

« Sphalmata » et « Misstellingen », ainsi que les autres coquilles

Tant les *Opera posthuma* que *De nagelate schriften* sont pourvues de deux jeux d'*errata*: 1) une liste de *coquilles* qui couvre le livre entier, et 2) une liste de corrections des erreurs dans les *renvois* internes de l'ordre géométrique, seulement pour l'*Éthique*[112]. Nous ignorons qui les a dressées.

1) La liste de corrections de coquilles et d'autres fautes découvertes après l'impression mais avant la distribution des deux livres s'appelle *Sphalmata corrigenda* (« Fautes à corriger ») dans les *Opera posthuma*, et *Misstellingen, in dit werk ingeslopen* (« Fautes d'impression qui se sont glissées dans cet ouvrage ») dans *De nagelate schriften*. La désignation grecque *sphalmata* au lieu du mot latin *errata* est plutôt rare dans les livres imprimés au XVIIe siècle. (On la trouve aussi dans les deux ouvrages écrits par Tschirnhaus et préparés par Pieter van Gent, *Medicina mentis* et *Medicina corporis*, mais

110. Renvoyant aux paragraphes numérotés introduits par Bruder dans le TIE, Leopold écrit: « on aurait des raisons de souhaiter que les scolies un peu longs de l'*Éthique* également, les préfaces, les appendices, et enfin les lettres aussi soient divisés de manière semblable » (Leopold, 2005, p. 16, n.). Il y revient dans son compte-rendu de l'édition séparée de l'*Éthique* de 1905 (Leopold 1906).

111. À l'encontre de l'hypothèse de Steenbakkers (1994a, p. 29–35), selon laquelle la page de titre des NS aurait été plus proche de l'autographe de Spinoza.

112. L'ordre est *renvois – coquilles* dans les OP, et l'inverse dans les NS. Les OP contiennent encore une troisième liste d'*errata*, exclusivement pour la grammaire hébraïque.

cela pourrait être une coïncidence.) Les listes semblent avoir été faites dans l'urgence ; elles contiennent de nouvelles fautes. Il est pourtant clair qu'elles sont au moins en partie le résultat d'un collationnement avec les manuscrits qui avaient servi de copie à l'imprimeur. Ainsi un passage de quinze mots qui manque dans la démonstration de E I, prop. 18, tant dans les *Opera posthuma* que dans le manuscrit du Vatican, a été rétabli (avec une coquille) dans les *Sphalmata corrigenda*. Pour cela, le correcteur a dû avoir à sa disposition le manuscrit.

2) Une deuxième série se concentre uniquement sur les fautes dans la disposition euclidienne et ses renvois. Ces listes portent respectivement le titre de *Sphalmata in Propositionibus Ethices emendanda* (« Fautes à amender dans les propositions de l'*Éthique* ») et de *Misstellingen in d'aanwijzing op de Voorstellingen* (« Erreurs dans les renvois aux propositions »). La présence de ces listes témoigne de l'attention qu'ont portée les amis de Spinoza à l'ordre géométrique, qui était exigeant et susceptible de méprises. Les corrections paraissent être le résultat d'une inspection attentive des renvois dans les textes imprimés, plutôt que d'un collationnement avec la copie. Quelques fautes sont sans doute dues à Spinoza lui-même, notamment à des décalages qui se sont produits pendant la longue gestation de l'ouvrage.

En établissant le texte latin, nous avons tenu compte de ces *errata*, en premier lieu ceux des *Opera posthuma*, mais nous ne les avons pourtant pas toujours suivis, à cause des nouvelles fautes qu'ils contiennent. Dans tous les cas, notre traitement de ces sources supplémentaires est justifié dans nos apparats en bas de page.

Les œuvres posthumes contiennent encore un certain nombre de coquilles qui ne figurent pas dans les errata. Pour une liste complète des fautes d'impression dans les *Opera posthuma* voir le Tableau IV à la fin de cette Introduction.

Les renvois de l'ordre géométrique

Le système euclidien de l'*Éthique* s'est graduellement formé et transformé : des écarts dans les sources, des citations dans la correspondance, des inconsistances dans les renvois, des références vides témoignent de ce dynamisme. Dès que Spinoza en 1662 eut pris la décision d'arranger l'exposé de son système *ordine geometrico*, cela le força à surveiller constamment les renvois internes, ce qui devint de plus en plus compliqué au fur et à mesure que l'*Éthique* prenait de l'ampleur. Comme le montre sa correspondance avec Simon Joosten de

Vries (Lettres 8–9), les premières pages avaient déjà un certain nombre de définitions et propositions, dont les numéros (et peut-être la place aussi) ne correspondent pas au texte tel que nous le connaissons. Ainsi De Vries cite le troisième scolie de la proposition 8[113], qui correspond presque mot à mot au scolie unique de l'actuelle proposition 10 de la première partie. Dans sa réponse, Spinoza cite la troisième définition, celle de la substance[114]. Elle subsiste en partie dans l'actuelle troisième définition, mais contient également une définition provisoire (puis abandonnée) de l'attribut, qui dans l'*Éthique* finale aura sa propre définition, la quatrième.

Ajoutant, déplaçant et le cas échéant coupant ou assemblant des propositions et d'autres éléments, Spinoza devait donc toujours aménager les renvois. Ils portent parfois encore les traces de telles modifications, à savoir quand la référence cite un élément non-existant ou manifestement inapproprié. Un exemple qui semble montrer la survie d'un renvoi à un élément ultérieurement supprimé est l'axiome unique de la quatrième partie. Il est invoqué quatre fois, dont deux posent des problèmes[115]. Dans E IV, prop. 7, dém., les sources latines[116] mentionnent un axiome 1 ; on ne voit pas clairement si cela vise l'axiome tel qu'il se trouve actuellement dans la partie IV, ou un autre axiome, désormais supprimé. Encore plus énigmatique est l'occurrence dans la dém. de IV, prop. 31 : là, nous trouvons « Axiom. 3. » dans les *Opera posthuma* (leçon changée en « Axioma » dans les *sphalmata emendanda*), « ax. 1 » dans le manuscrit du Vatican, et pas de numéro dans *De nagelate schriften*. Le renvoi est manifestement vide : le raisonnement ne se sert pas de l'axiome que nous connaissons. Il faut donc conclure que la quatrième partie a eu précédemment plusieurs axiomes, ce qui est confirmé par la glose marginale des *Nagelate schriften* à l'endroit de l'axiome unique (p. 189), qui traduit l'en-tête « Kundigheit » (au singulier) par « *Axiomata* » (au pluriel). Nous ignorons si, où et sous quelle forme les axiomes supprimés ont survécu ailleurs dans le texte.

113. Ep 8, De Vries à Spinoza, 24 février 1663 (Ge IV, 41. 1–6).

114. Ep 9, Spinoza à De Vries, mars 1663 (Ge IV, 46.2–3, 46.20–21).

115. Les deux autres, sans difficultés particulières, se trouvent dans IV, prop. 3, dém. et V, prop. 37 sc.

116. *De nagelate schriften* ont « de Kundigheit van dit deel » (l'axiome de cette partie) ; les *Opera posthuma* offrent initialement un renvoi à « Axiom. 1. » et corrigent en « Axioma » dans les *sphalmata emendanda* ; le manuscrit du Vatican lit « ax. 1 ».

Les renvois posent un certain nombre de problèmes pour les éditeurs et traducteurs : c'était déjà le cas pour les amis de Spinoza en 1677, et même aujourd'hui ils ne sont pas tous résolus. Parmi les problèmes qui persistent il y a un groupe spécial : les renvois qui visent un scolie d'un bloc propositionnel qui en a deux (ou plus), sans spécifier lequel[117]. Les possibilités sont assez variées : il se peut que Spinoza se soit trompé de proposition, ou qu'il y ait eu un décalage dans le nombre des propositions, ou que l'élément cité ait été supprimé, ou que le renvoi date d'une époque où il n'y avait qu'un seul scolie, qui par la suite a été divisé ou complété par un autre. En général il est impossible de reconstruire la genèse de telles multiplications avec certitude. Une complication supplémentaire tient à ce que les scolies et corollaires multiples sont parfois numérotés, parfois non ; en outre les trois sources ne s'accordent pas toujours sur ce point. Gebhardt et Akkerman ont avancé des hypothèses divergentes sur la genèse des scolies doubles dont le premier n'a pas de numéro. Selon Gebhardt, il s'agit d'un seul scolie qui a été coupé en deux ultérieurement ; les renvois à un scolie non numéroté se réfèrent alors au scolie initial, c'est-à-dire aux deux scolies pris ensemble[118]. Akkerman a montré que cette hypothèse ne peut pas être maintenue. Son explication est qu'il s'agit alors d'un second scolie qui a été ajouté plus tard, et qu'un renvoi sans numéro vise donc le premier scolie[119]. Cependant cela ne paraît pas résoudre le problème du renvoi à II, 40 scolie dans IV, prop. 27, dém. (voir notre Note 227).

Parfois une référence fausse se laisse corriger, mais il serait futile de chercher une explication globale à l'apparition des renvois vides ou incorrects. Lorsqu'aucune solution ne se présentait, nous ne sommes pas intervenus dans le texte latin des *Opera posthuma*, mais nous avons apporté dans les Notes les renseignements dont les lecteurs auront besoin pour se faire une opinion. Dans la traduction française, en revanche, nous avons ajouté des numéros en cas de scolies multiples, là où l'on voit clairement quel élément est visé.

La décision de Spinoza de diviser la troisième partie (voir ci-dessus, p. 16) doit avoir occasionné des décalages, mais le texte ne semble pas en avoir gardé de traces. Le faux renvoi au scolie de E III prop. 60 qui se trouve dans IV

117. Quand un corollaire qui suit le scolie possède lui-même un scolie, il n'est pas question d'un second scolie au sens strict (p. ex. dans les propositions 27, 40, 41 et 55 de la troisième partie).
118. Il en va de même des corollaires : voir Ge II, p. 343, à propos des corollaires de I, prop. 14 et prop. 32 ; et des scolies de II, prop. 40 et III, prop. 18.
119. Akkerman, 1980, p. 81–82.

app. 30 dans les *Opera posthuma* doit être une méprise du compositeur plutôt qu'un vestige d'un état de texte antérieur à la division, puisque nous trouvons la bonne leçon dans la copie de Van Gent et dans *De nagelate schriften* : IV prop. 60 sc.

Une comparaison du texte de l'*Éthique* dans ses trois sources révèle que Spinoza lui-même était notablement moins systématique et cohérent dans la mise en forme du *mos geometricus* que ne l'étaient ses éditeurs. On pourrait aussi dire que les éditeurs des *Opera posthuma* sont plus rigides sur ce point que le philosophe, ce qui apparaît notamment dans trois particularités : 1° la présence ou absence de la spécification *hujus (partis)* dans les renvois de la première partie ; 2° la présentation des débuts des démonstrations ; 3° les formules finales des démonstrations.

1. La rigueur géométrique des éditeurs des *Opera posthuma* se manifeste dans la pratique qui consiste à omettre par principe la spécification *hujus partis* (« de cette partie », d'habitude abrégée en *hujus*) dans la première partie de l'*Éthique*. Comme l'exposé synthétique se développe exclusivement sur la base des définitions données et des propositions déjà établies, un renvoi ne peut jamais se rapporter à une partie ultérieure. Tant que nous nous trouvons encore dans la première partie, tous les renvois portent donc sur elle ; la spécification *hujus* est alors redondante. Aussi a-t-elle été supprimée dans toutes les démonstrations de la première partie : elle n'a survécu que dans une seule correction des *Sphalmata corrigenda*[120]. Dans *De nagelate schriften*, en revanche, les équivalents néerlandais se trouvent 80 fois (dont 29 « in dit deel » et 51 « van dit deel »), et le manuscrit du Vatican a gardé *hujus* dans 65 cas. Ces deux sources s'accordent 61 fois. Quoique cela ne nous révèle pas exactement ce que Spinoza avait écrit, il est en tout cas certain qu'il a souvent mis *hujus* dans la première partie, et que ses amis se sont efforcés d'éliminer ce mot redondant. Dans notre édition, nous avons toujours suivi la leçon des *Opera posthuma* ; notre apparat critique passe outre aux variantes du manuscrit du Vatican et des *Nagelate schriften*. Dans la traduction, nous avons systématiquement supprimé cette mention, y compris dans les quatre autres parties : l'absence de mention d'une partie antérieure suffit à indiquer que le renvoi concerne la partie en cours.

120. À savoir la correction de I prop. 18 dém. ; voir notre Note 46.

2. Dans les *Opera posthuma*, les démonstrations des propositions, corollaires et lemmes sont à peu près toujours précédées par l'en-tête DEMONSTRATIO. Ce n'est pas toujours le cas dans *De nagelate schriften*, et encore moins dans le manuscrit de Van Gent. Une variante intéressante est l'absence de l'en-tête dans des démonstrations (surtout des corollaires) qui commencent par la conjonction *nam* (« car »). Évidemment, Spinoza ne jugeait pas nécessaire d'annoncer explicitement qu'il s'agissait d'une démonstration, ni même d'aller à la ligne. Nous avons signalé les différences de ce type dans l'apparat critique.
3. Un des rouages de la présentation euclidienne est la célèbre formule finale qui conclut chaque démonstration : Q.E.D., « Quod erat demonstrandum » (C.Q.F.D. : ce qu'il fallait démontrer). Elle est presque omniprésente dans les démonstrations telles qu'elles se trouvent dans les *Opera posthuma*, mais une comparaison avec les formules finales dans le manuscrit du Vatican et *De nagelate schriften* montre que cette uniformité doit être le résultat du zèle éditorial des amis de Spinoza. Si Van Gent s'est tenu à l'autographe sur ce point, Spinoza a fréquemment employé une variante *(ut volebamus, ut proponebatur)* ou même négligé de mettre une formule finale. La même conclusion se présente si l'on regarde les démonstrations dans la traduction néerlandaise. En outre, les trois sources diffèrent entre elles dans la mesure où elles répètent, en partie ou en entier, la proposition qui vient d'être démontrée. Les écarts entre les leçons de Van Gent et *De nagelate schriften* indiquent cependant que ces sources ont également eu leurs propres préférences et leurs propres négligences. Notre texte suit le système des *Opera posthuma*. Pour un inventaire des variantes dans les trois sources, voir le Tableau III (ci-dessous, p. 84–90).

Les deux apparats : apparat critique et apparat de témoins

Au-dessous du texte latin nous avons placé deux apparats : l'apparat critique (*apparatus criticus*) et un apparat dit *apparatus testium*, « de témoins ». Les deux apparats sont réduits au strict minimum : les discussions détaillées, quand elles sont nécessaires, sont développées dans les Notes. Les appels de notes se trouvent dans la traduction française ; quand une Note concerne aussi le texte latin, un renvoi a été intégré dans l'apparat.

APPARATUS CRITICUS (A.C.). La fonction de l'apparat critique est la justification de nos décisions à propos de l'établissement du texte latin. On y trouvera donc : 1° toutes nos interventions (au-delà des niveaux de

la ponctuation, de l'orthographe et de la toilette du texte) dans notre texte de base, c'est-à-dire les *Opera posthuma* ; 2° tous les passages où nous avons adopté la leçon des *Opera posthuma*, mais où il y a néanmoins des leçons alternatives que nous jugeons dignes de mention ; soit une variante dans le manuscrit du Vatican ou *De nagelate schriften*, soit une correction ou intervention suggérée par les érudits. En se limitant à une sélection des variantes des autres éditions, notre apparat ne se veut donc pas « maximaliste » : en effet il serait inutile et irréalisable de dénombrer toutes les leçons divergentes (tant conjectures qu'erreurs) de tous les éditeurs. Néanmoins, une édition a dans son sillage un certain nombre de traductions, de commentaires et d'instruments de travail qui en dépendent. À ceux qui s'en servent, l'information sélective de l'apparat critique sera profitable. Notre approche n'est donc pas non plus celle des spécialistes de lettres classiques qui plaident en faveur d'un apparat critique « minimaliste », c'est-à-dire un apparat qui se contente de fournir uniquement l'information essentielle pour justifier l'établissement du texte (voir Tarrant, 2016, p. 127–140).

L'apparat est organisé de façon dite « positive », ce qui veut dire que le lemme (le passage en question) est cité en premier, avec un sigle indiquant sa provenance ; ensuite vient la variante (ou les variantes), également avec mention de provenance. Les deux-points séparent les leçons différentes (lemme et variantes, ainsi que les variantes entre elles). La provenance des lemmes et des variantes est indiquée avec des sigles, dont la signification est expliquée dans la liste des sigles, abréviations et signes spéciaux (ci-dessus, p. 7–11).

Outre la source (ou, le cas échéant, l'auteur d'une conjecture) nous mentionnons les éditions qui ont adopté cette leçon[121]. Dans sa première

121. De l'édition de Ginsberg, qui coïncide presque toujours avec celle de Bruder, nous n'incluons que ses écarts par rapport au texte de Bruder. Pour Van Vloten et Land nous nous bornons à la première édition de 1882 ; la réédition séparée de 1905, revue par Meijer, est mentionnée seulement si elle offre une leçon différente. Nous n'avons pas tenu compte des textes latins en face de quelques traductions (Pautrat, 1988 ; Krop, 2002 ; Durante, in *Tutte le opere*, éd. Sangiacomo, 2010), qui reproduisent une autre édition sans l'ambition d'offrir un texte propre. Le sigle collectif *edd.* (éditeurs) comprend toutes les éditions qui dépendent des *Opera posthuma*, de Paulus jusqu'à la réédition de Cristofolini ; donc toutes sauf Spruit et Totaro. Sauf indication contraire, le sigle v indique une leçon tant du manuscrit du Vatican que de l'édition de Spruit et Totaro.

fonction, notre apparat critique vise à être complet[122]. Dans sa deuxième fonction, il est forcément très sélectif: il n'admet que les cas qui ont suscité une certaine discussion ou qui ont un intérêt intrinsèque. L'absence de mention d'un passage dans l'apparat critique implique alors deux choses: d'abord que nous suivons le texte des *Opera posthuma* (donc une justification ne s'impose pas), ensuite qu'il n'y avait pas de raison pour mentionner une variante, ou une intervention proposée ou effectuée par un autre éditeur, traducteur ou commentateur.

Les variantes des deux autres sources – manuscrit du Vatican, *De nagelate schriften* – ne se retrouvent pas toutes dans l'apparat critique, pour les raisons suivantes.

Pour ce qui concerne le manuscrit du Vatican, il sera utile de distinguer trois catégories. D'abord, comme nous l'avons expliqué ci-dessus, les écarts entre le manuscrit et le texte des *Opera posthuma* sont dans de nombreux cas des variantes morphologiques arbitraires qui peuvent indiquer les préférences ou habitudes de Spinoza autant que des autres personnes concernées (Van Gent, les éditeurs, le compositeur). Ces variantes, qui sont assez nombreuses, ne sont pas incluses dans l'apparat critique. En outre, il y a des expressions homologues, dont la signification est si proche que la traduction des *Nagelate schriften* ne montre pas si elle rend l'une ou l'autre. Des exemples: *non potest/nequit, quoque/etiam, non/minus, et/-que, fortasse/forte, tantum(modo)/solum(modo).* De nouveau, les écarts entre les deux sources ne nous renseignent pas sur ce que Spinoza avait écrit. Pour ne pas encombrer l'apparat, nous n'y avons pas mis cette deuxième catégorie d'écarts. Finalement, on trouve dans le manuscrit du Vatican parfois des variantes lexicales par rapport aux *Opera posthuma*. Il peut s'agir de corrections, d'interventions stylistiques et d'embellissements effectués par les éditeurs des *Opera posthuma*, ainsi que de variantes introduites par le copiste. Quand ils sont pertinents pour l'établissement du texte, les écarts de cette troisième catégorie sont mentionnés dans l'apparat critique. Du reste, ces (quasi-)synonymes sont répertoriés dans le Tableau I, à la fin de cette Introduction. Les entrées de notre apparat critique sont fondées sur une recension complète du manuscrit même; elles peuvent parfois diverger de ce qu'on lit dans l'édition de Spruit et Totaro.

122. Complet pour ce qui est de nos interventions, en ce qui concerne les leçons des sources latines OP et V (et au besoin celles des NS); en ce qui concerne les éditions antérieures, seules les leçons pertinentes ont été mentionnées.

Pour ce qui est des *Nagelate schriften*, un inventaire complet de ses écarts par rapport au texte latin n'est pas réalisable: une traduction diffère nécessairement de sa source, mot par mot. En outre, il est souvent difficile de distinguer les vrais écarts – qui rendent un *autre* texte latin – des fautes et des licences du traducteur. Cela dit, il reste encore assez de cas où *De nagelate schriften* offrent des ajouts ou des variantes qui sont intéressants, mais qui n'autorisent pas une intervention dans le texte latin. Nous en donnons une ample sélection dans le Tableau II.

APPARATUS TESTIUM (A.T.). Le deuxième apparat, l'apparat de témoins, ressemble à l'*apparatus fontium* (« apparat des sources ») souvent utilisé dans les éditions classiques, mais, comme Spinoza ne cite guère de sources[123], cette dénomination aurait été trompeuse. Néanmoins, on trouve partout dans le texte des termes, des expressions, des phrases qui ont des correspondants dans l'histoire de la philosophie, dans les ouvrages philosophiques et littéraires que Spinoza a connus, ainsi que dans le reste de son œuvre: il nous a paru utile de les identifier. L'occurrence d'un témoin dans cet apparat enregistre donc seulement le fait que le passage (ou un passage analogue) se trouve également chez ce témoin: nous ne nous prononçons pas sur la nature de la correspondance. Ainsi, le fait qu'un proverbe est incorporé dans les *Adages* d'Érasme ne veut pas dire que Spinoza l'a emprunté à cette source: simplement, cela signifie qu'il appartient à l'horizon culturel commun à l'époque et dans le milieu de Spinoza.

Leçons « épineuses » et hypothèse générale sur l'état final de l'autographe de Spinoza

Le texte latin qui figure dans le manuscrit du Vatican (1674 ou 1675) et dans les *Opera posthuma* (1677) contient cinq leçons corrompues qui méritent attention. Nous les avons baptisées leçons « épineuses »: quoique nous estimions qu'elles ont maintenant toutes été résolues, la question se pose néanmoins de savoir pourquoi Spinoza ne les a pas corrigées lui-même entre 1675 et 1677.

1. Le premier passage est la proposition 39 de la deuxième partie, qui dans notre édition porte:

123. Surtout pas dans l'*Éthique*, à cause de sa structure « synthétique », qui passe des premiers principes aux conclusions, sans faire appel à des sources ou autorités externes.

> Id, quod corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, *commune est et proprium, quodque in cujuscunque horum parte aeque ac in toto est*, ejus etiam idea erit in mente adaequata.

La conjecture vient de Leopold (sur la base des *Nagelate schriften*) et elle a été adoptée par Gebhardt. Dans les deux sources latines, l'ordre des mots est altéré :

> Id, quod corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, *quodque in cujuscunque horum parte aeque ac in toto commune est et proprium*, ejus etiam idea erit in mente adaequata.

2. Dans le scolie de E III, prop. 30, Camerer avait déjà proposé de lire :

> Sed quia amor et odium ad objecta externa referuntur, ideo hos affectus aliis nominibus significabimus ; nempe laetitiam, concomitante idea causae *internae*, gloriam, et tristitiam huic contrariam pudorem appellabimus. Intelligo, quando laetitia vel tristitia ex eo oritur, quod homo se laudari vel vituperari credit ; alias laetitiam, concomitante idea causae *internae*, acquiescentiam in se ipso, tristitiam vero eidem contrariam poenitentiam vocabo.

Les sources latines ont chacune deux fois *externae*, et cela se trouve aussi dans l'ancienne traduction néerlandaise. Une comparaison avec les définitions des affects 24 (et son explication), 30 et 31 montre indubitablement qu'il faut lire *internae*[124].

3. Le début du scolie de E IV, prop. 9 porte dans notre édition :

> Cum supra in propositione 18. partis 3. dixerim, nos ex rei futurae vel praeteritae imagine eodem affectu affici, ac si res, quam imaginamur

124. Le matériau contenu dans Steenbakkers, 2017, ne constitue pas une analyse définitive de ce passage ; il s'agit d'un extrait non revu par l'auteur.

> praesens esset, expresse monui id verum esse, quatenus ad solam ipsius rei imaginem attendimus ; est enim ejusdem naturae, *sive res* ⟨*quam*⟩ *imaginati simus* ⟨*praesens*⟩ *sit, sive minus*.

La dernière partie de la phrase figure sous des formes très diverses dans les sources et les éditions ; il s'agit d'interprétations vraiment disparates, et non pas de petites variations verbales. Comme nous l'expliquons en détail dans la Note 217, notre conjecture s'appuie sur le *sens* de la leçon des *Nagelate schriften*, la *formulation* de la phrase dans le manuscrit du Vatican, avec une *correction grammaticale* qui provient des *Opera posthuma*. Ainsi amendée et reconstituée, la phrase est claire et correcte.

4. Gebhardt a corrigé la première phrase de la démonstration de E IV, prop. 12, cor. comme suit :

> Affectus erga rem, quam in praesenti existere imaginamur, intensior est, quam si eandem ut futuram imaginaremur (per coroll. prop. 9. hujus), et multo vehementior est, ⟨*quam*⟩ *si tempus futurum a praesenti multum distare imaginaremur*.

Le deuxième *quam* manque dans toutes les sources, donc il semble que Spinoza l'avait oublié. Le résultat est une phrase illogique[125] ; les éditeurs des œuvres posthumes (tant latines que néerlandaises) ont essayé de remédier à cela en ajoutant une négation (*non, niet*), mais cela aggrave la confusion. Nous suivons la leçon de Gebhardt.

5. La leçon épineuse la plus pénible est la proposition 66 de la quatrième partie. Nous l'avons amendée ainsi :

> Bonum majus futurum prae minore praesenti, et malum praesens minus ⟨prae bono⟩, quod causa est futuri alicujus mali, ex rationis ductu appetemus.

125. Comme Gebhardt l'a bien expliqué (Ge II, p. 378–379, à propos de 218.22–24).

Notre insertion *prae bono*, qui manque dans les deux sources latines, s'appuie sur une analyse détaillée de l'argumentation entière du contexte[126].

La conclusion de cet inventaire des leçons épineuses doit être que Spinoza n'a plus relu systématiquement le texte de son manuscrit entre le moment où Van Gent en a fait une copie et sa mort en février 1677. Cela n'exclut pas qu'il s'y soit reporté ponctuellement, par exemple à l'occasion d'une question posée par un correspondant.

Traduction et annotation

Comme nous l'indiquions en tête du premier volume paru de cette édition, nous avons traduit le plus près possible du texte, en essayant de respecter la cohérence des champs sémantiques. Nous nous y sommes astreints particulièrement pour les mots-clefs, soit en les traduisant toujours de la même façon, soit, lorsque ce n'était pas possible, en indiquant au lecteur quels sont les différents mots français qui, ensemble, couvrent les diverses significations de l'original latin. Nous avons étendu ce soin aux mots-outils, même là où cela ne paraîtrait peut-être pas nécessaire, pour souligner leur statut d'instruments du raisonnement : par exemple, *per*, dans les démonstrations, a été, sur une suggestion de Jean-Marie Beyssade, rendu systématiquement par la formule, certes un peu lourde, « en vertu de » afin d'en faire apparaître le statut technique, que « par » ou « selon » auraient dissimulé parmi les autres usages de ces mots dans le langage naturel. Nous avons essayé de respecter les jeux de différence et de contraste entre les groupes de termes (par exemple *augere/minuere – juvare/coercere*). Les principaux de ces choix sont justifiés en Note lors de la première ou de la principale apparition du terme.

126. Voir notre Note 255 pour les détails.

TABLEAU I

Écarts lexicaux entre les sources latines de l'*Éthique*

Les écarts lexicaux énumérés ci-dessous entre les *Opera posthuma* et le manuscrit du Vatican tirent leur origine de plusieurs causes. Il peut s'agir de corrections, d'interventions stylistiques et d'embellissements effectués par les éditeurs des *Opera posthuma*, ainsi que de variantes introduites par le copiste Pieter van Gent. Ainsi *aequa lance* (IV prop. 34, sc.) est vraisemblablement une correction stylistique des éditeurs et *conflari* (I prop. 15, sc.) une méprise de Van Gent. Cependant il est en général impossible de déterminer avec certitude les causes des écarts.

Dans bon nombre de cas, la variante de l'une des deux sources latines est reflétée dans la traduction néerlandaise ou une glose marginale des *Nagelate schriften*. Si une telle correspondance se rapporte aux *Opera posthuma*, elle est indiquée dans la deuxième colonne par les sigles NS et NS-marg, suivis de la leçon pertinente (25 fois) ; il en est de même pour le manuscrit du Vatican, dans la troisième colonne (15 fois). La leçon des *Nagelate schriften* se trouve dans la quatrième colonne s'il n'apparaît pas sans équivoque à laquelle des deux sources elle correspond (24 fois).

Cette liste néglige les écarts qui sont traités dans l'apparat critique, ainsi que les fautes manifestes.

page, ligne	*Opera posthuma (et notre édition)*	*codex Vat. Lat. 12838*	*De nagelate schriften*
112.2	dignoscere (NS *onderscheiden*)	agnoscere	
116.5	constitui (NS *gemaakt*)	conflari	
120.31	in nos intendunt	contra nos tendunt (NS *tegen ons schieten*)	

page, ligne	*Opera posthuma (et notre édition)*	*codex Vat. Lat. 12838*	*De nagelate schriften*
122.3	(ex punctis) componi[1]	(ex punctis) conflari	te zamen gezet worden
122.23	modaliter	modo (NS-marg *modus*, NS *in de wijze*)	
126.9	aequales esse (NS-marg *aequales*)	aequari[2]	gelijk zijn
126.27	alias	secus	anders
136.15–16	indeterminatam reddere	indeterminare (NS-marg *indeterminare*)	
138.31	indeterminatos reddant (NS *als onbepaald zouden schikken*)	indeterminent	
142.11	et sic porro in infinitum (NS *en dus tot aan 't onëindig*)	etc.	
144.10	dicantur (NS *gezegt konnen worden*)	vocantur	
150.10–11	ad examen rationis vocare	ad examen rationis revocare	t'onderzoeken[3]
152.11	diligeret (NS *zou beminnen*)	deligeret	

1. Dans les alinéas 4–6 de ce scolie, Spinoza emploie les verbes passifs *componi* (« être composé ») et *conflari* (« être forgé ») dans un contexte identique : « être composé (forgé, obtenu par addition) de parties (points, corps ...) ». Sur les neuf occurrences, les sources latines s'accordent huit fois ; la seule exception est cette phrase « fingunt lineam ex punctis *componi* » (¶ 4), où le copiste écrit *conflari* au lieu de *componi*. Ce cas paraît donc être une faute de persévérance de la part de Van Gent, plutôt qu'une intervention des éditeurs des OP. La traduction néerlandaise rend les deux verbes huit fois par la même expression, *te zamen gezet worden* (« être composé »), et une fois (ce n'est d'ailleurs pas le cas où V s'écarte des OP) *conflari* par *bestaan uit* (« se composer, consister en »).
2. Les OP n'évitent pourtant pas toujours la forme *aequari*, voir même scolie, ¶ 3 : « in aeternum sequitur ejus tres angulos aequari duobus rectis ».
3. Une paraphrase du seul mot *examen*, et non une traduction littérale de l'expression entière.

page, ligne	*Opera posthuma (et notre édition)*	*codex Vat. Lat. 12838*	*De nagelate schriften*
154.16	interfecerit[4]	interemerit	gedoot heeft
154.18	concurrere	contingere (NS *voorkomen*)	
154.21	praecedenti (NS *voorgaande*)	hesternâ	
154.27	supernaturali arte	supra-naturali arte (NS-marg *supranaturalis ars*)	bovennaturelijke kunst
156.33	accepisse	aspexisse (NS *aangezien heeft*)	
174.23	appulerint	impulerint	wendden
184.6	efficit	facit (NS *maken*)	
188.15	me adferre (NS *dat ik aanroer*)	me movere	
210.14	cognoscamus	noscamus (NS *wy komen te weten*)	
220.36	oriri (NS *voortkoomt*)	venire	
222.10	respectu (NS *ten opzicht*)	ratione	
226.27	circumferentiam (NS-marg *circumferentia*)	peripheriam	omtrek
228.27	incidat (NS *zou vallen*)	abeat	
270.15	appellabimus (NS *noemen*)	dicemus	
290.2	prosequetur	persequetur	vervolgen
292.32	appellatur (NS *word geheten*)	dicitur	
300.11	diminuitur	laxatur (NS *verslappen*)	

4. Une intervention stylistique des OP ; voir Menge, 2009, p. 12 (n° 19). Un peu plus loin on trouve d'ailleurs aussi *interficiendum* dans V (S-T 117.18).

page, ligne	*Opera posthuma (et notre édition)*	*codex Vat. Lat. 12838*	*De nagelate schriften*
300.16	diminuitur	laxabitur (NS *zal verslappen*)	
306.26	cogitare (NS *denken*)	excogitare	
310.13	remanet	residet	zal overig zijn
310.14	ut amoveam	ut evellam	om wech te nemen
316.3–4	in transitu[5] (NS *in 't voorbygaan*)	quasi praeteriens	
320.22	omitto	transeo (NS *ik ga voorby*)	
320.23	species	genera[6] (NS-marg *genera*, NS *geslachten*)	
332.30	movet, quasi	ciet tanquam	beweegt als of
334.6–7	malum inferendum	male afficiendum[7]	quaat aan te doen
334.8	concitamur	incitamur[8]	
336.27	praetermitto	transmitto	ik ga voorby
336.28	nomina	vocabula (NS-marg *vocabula*, NS *benamingen*)	
364.16	respicit	prospicit (NS *voorziet*)	
364.21	praesentes (NS *tegenwoordig*)	in praesentiâ	
380.29	aequa lance	aequo pondere	gelijkmatiglijk
390.15	meritum ducitur	merito reputatur	word met recht hoog geächt

5. Le même écart entre OP et V se trouve en IV, prop. 57, sc. Ici les NS reflètent plutôt la leçon des OP (*quasi* n'est pas traduit) ; là plutôt celle de V (*quasi* rendu par *als*).
6. Voir aussi Tableau II, p. 82.
7. Cf. S-T 225.3–4 *malum inferendum*.
8. Cf. S-T 225.6 *concitatur*.

page, ligne	*Opera posthuma (et notre édition)*	*codex Vat. Lat. 12838*	*De nagelate schriften*
390.19	eripiendi (NS *af te nemen*)	arripiendi	
398.21	ducit	reputat	acht
410.32	in transitu	quasi praeteriens	als in 't voorbygaan
412.12	applausus	plausus	toejuighing
426.11	ducitur	reputatur	word toegeëigent
436.3	speciei (NS-marg *species*, NS *soort*)	naturae[9]	
438.25	divitiae (NS *rijkdom*)	copiae	
442.16–17	communibus colloquiis (NS *in de gemene redenen*)	sermonibus vulgaribus	
444.9	ut requiritur (NS *gelijk verëischt is*)	ut decet[10]	
446.24	aptandi	adaptandi	schikken
458.33	accensentur	reputantur	worden toegerekent
460.2	ut eo, unde digressus sum, revertar	ut ad id quod incepi[11] revertar (NS *om weêr tot het geen te keren, daar af ik begonnen heb*)	
464.33	posuimus (NS *hebben wy gestelt*)	possumus [...] referre	
466.24	excepti[12]	accepti	onthaalt
492.12	eique conducit (NS *en voor 't zelfde dienstig is*)	et juvat	

9. Vraisemblablement une faute de répétition de Van Gent ; cf. IV, praef. (p. 344.6) : *ejusdem speciei aut generis individua*.
10. S-T lisent à tort *ut docet*.
11. S-T lisent à tort *incoepi*.
12. Dans leur apparat, S-T présentent la leçon des OP de façon erronée comme *recepti*.

TABLEAU II

Écarts entre *Opera posthuma* et *De nagelate schriften*

Ce tableau relève les *variae lectiones* propres à la traduction néerlandaise de l'*Éthique* dans *De nagelate schriften*. Pour les deux premières parties ces variantes sont, sauf exception explicite, des gloses (ajouts, éclaircissements) qui datent des années 1662–1664 et qui proviennent du cercle des amis de Spinoza et du premier traducteur, Pieter Balling. Les trois autres parties, traduites par Jan Hendriksz Glazemaker, n'ont guère de leçons propres en dehors de quelques fautes de traduction, omissions et traductions libres ; les écarts de ce type ne sont pas inclus ici.

Dans notre liste les ajouts et écarts des *Nagelate schriften* ont été mis en italique. Parfois nous citons également les notes (gloses) marginales où *De nagelate schriften* donnent les termes techniques en latin (sigle : NS-marg).

La traduction des *Nagelate schriften* a été étudiée en profondeur par Akkerman (1980, chapitre V, p. 77–203), « Spinoza's *Ethica* : Some improvements upon the Heidelberg edition and a New Collation of *De nagelate schriften* ». Pour ce qui est de la cinquième partie, voir en outre Steenbakkers (1994a, chapitre 4, p. 129–138) : « The Text of *Ethica* Part Five ».

PREMIÈRE PARTIE

100.22 (Akkerman, p. 161)

OP, V — infinita de eo attributa negare possumus

NS — konnen wy onëindige toeëigeningen ontkennen : *(dat is, men kan onëindige toeëigeningen bevatten, die tot des zelfs natuur niet behoren)*

Selon Akkerman, la parenthèse explicative (« c'est-à-dire : on peut concevoir des attributs infinis qui n'appartiennent pas à sa nature ») peut provenir de Spinoza. Le fait qu'elle manque dans OP et V semble pourtant indiquer qu'il s'agit d'un commentaire interprétatif de la part du cercle de Spinoza.

106.29–30 (Akkerman, p. 161)

OP — Cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola 7. prop. omnem substantiam debere esse infinitam.

NS add. — *Want indien men de zelfstandigheit eindig stelde, zo zou men in haar natuur ten deel het wezentlijk te zijn ontkennen ; 't welk, (volgens de gezeide Voorstelling) ongerijmt is.*

« Car si l'on posait la substance comme finie, on dénierait à sa nature en partie l'existence ; ce qui (par la même proposition) est absurde. »

102.23

OP, V — diversa attributa

NS — *twee* verscheide toeëigeningen

108.7

OP, V — in mente

NS — in de *menschelijke* ziel

108.15 (Akkerman, p. 166–167)

OP, V — substantiarum veritas extra intellectum non est nisi in se ipsis

NS — *het voorwerp van een waar denkbeelt* der zelfstandigheden kan geen ander zijn, dan de zelfstandigheden zelven

Traduction interprétative de Balling (cf. CM I, chap. 6 ; Ge I, 247.4–6).

108.19

OP, V — substantiam creari

NS — dat een zelfstandigheit, *die niet was, nu begint te zijn*

108.25 (Akkerman, p. 161)

OP, V — individuorum

NS — van ondeeligen

NS-marg — *By ondeeligen worden de bezonderen verstaan, die onder een geslacht behoren*

112.28 (Akkerman, p. 161)

OP, V — quae propterea contradictionem involveret

NS — die dieshalven (*volgens onz tweede Voorbeelt*) tegenzeggelijkheit zou insluiten

Le renvoi au deuxième exemple ne se trouve que dans les NS ; il s'agit probablement d'une glose insérée par le cercle des amis de Spinoza lors de leur discussion du texte.

112.25–26
OP, V nihil cum Deo commune habere [...] posset
NS *heeft* met God niets gemeen

118.31 (Akkerman, p. 161)
OP atque hinc conclusimus
V atque hinc concludimus
NS en hier uit *(in de tweede Toegift van de zelfde Voorstelling in dit deel)* hebben wy besloten

122.16–17 (Akkerman, p. 161)
OP, V prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit
NS gelijk wy ons de zelfde *gemenelijk* inbeelden, of als zelfstandigheit, 't welk van 't verstant alleen, *zonder behulp van d'inbeelding*, geschied
Traduction plus explicite.

128.10 (Akkerman, p. 161)
OP, V quod a causa habet.
NS dat het van zijn oorzaak heeft, *daaröm het een gewrocht van zulk een oorzaak gezegt word*

132.10 (Akkerman, p. 161)
OP, V durationem
NS wezentlijkheit, *of during*
Ge existentiam sive durationem
La même expression se trouve au début de la démonstration, ¶ 1 ; étant donné l'accord des sources latines, il n'est pas vraisemblable que cette deuxième occurrence dans la même démonstration provienne de Spinoza lui-même.

146.9
OP, V dicunt
NS *zullen* zy zeggen

152.1 (Akkerman, p. 161)
OP, V mare ad alendum pisces, etc.,
NS de zee om visch te voeden, en *dus byna met alle andere dingen, van welker naturelijke oorzaken zy geene oorzaak om te twijffelen hebben*

152.18 (Akkerman, p. 161)
OP, V Atque haec statuerunt propterea evenire, quod dii irati essent
NS En zy hebben gestelt dat deze dingen daarom gebeuren, om dat de goden *(die zy van een zelfde aart als de hunne oordeelen)* versteurt waren

152.28 (Akkerman, p. 161)
OP, V a quibus fieri potuit, ut homines communia haec praejudicia animadverterent
NS door de welken de menschen *(doch zeer weinig, ten opzicht van 't geheel menschelijk geslacht)* deze gemene vooröordeelen hebben konnen bemerken

154.32–33 (Akkerman, p. 161, 164)
OP, V Sed haec relinquo et ad id, quod tertio loco hic agere constitui, pergo.
NS Doch *ik geef aan hen zelven t'oordeelen wat kracht in zodanig redeneren is.* Laat ons nu tot het geen voortgaan, 't welk ik ten darden voorgenomen heb te verhandelen.
Voir notre Note 71.

156.6 (Akkerman, p. 169)
OP, V infra, postquam de natura humana egero (« plus loin, après que j'aurai traité de la nature humaine »)
NS hier na, *als wy van de menschelijke ziel zullen handelen* (« plus loin, quand nous traiterons de l'âme humaine »)
Une vraie *varia lectio*. La leçon des NS paraît avoir été formulée à un moment où Spinoza n'avait pas encore un plan concret de la structure de l'ouvrage. Il semble donc que Spinoza ait modifié le temps du verbe ultérieurement.

158.25 (Akkerman, p. 161)
OP, V emendari
NS verbetert worden : *en dieshalven vind ik geen reden om op deze dingen langer te blijven, enz.*
L'ajout des NS peut émaner de Spinoza ; voir notre Note 75.

DEUXIÈME PARTIE

162.15 (Akkerman, p. 145–146)
OP, V Homo cogitat
NS De mensch denkt ; *of anders, wy weten dat wy denken*
Voir notre Note 84, p. 530.

162.20 (Akkerman, p. 161)
OP, V Nullas res singulares
NS geen bezondere 'dingen, *of niets van de 'genatuurde natuur*
NS-marg (s) Res singulares (t) *Natura naturata*

168.15
OP, V Dei cogitandi potentia
NS Gods '*daadelijke* vermogen van te denken
NS-marg (i) Potentia *actualis* cogitandi

168.30 (Akkerman, p. 161)
OP, V Nec ulla alia de causa dixi
NS Ik heb ook om geen andere oorzaak *te voren* gezegt

170.28–31
OP Sane eorum etiam ideae jam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur, sed etiam quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur.
V Sane horum[1] etiam idea jam non tantum existit, quatenus solummodo in circuli idea comprehenditur, sed etiam, quatenus illius rectanguli existentiam involvit, quo fit ut à reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguatur.
NS Zeker, hun *denkbeelt zal* ook niet alleenlijk nu wezentlijk wezen, voor zo veel *het zelfde* alleenlijk in het denkbeelt van de kring *is begrepen*; maar ook voor zo veel *het* de wezentlijkheit van *die rechthoek insluit*: want hier door *word het* van d'andere denkbeelden der andere rechthoeken onderscheiden.
V et NS s'accordent ici; les différences avec les OP sont le résultat d'interventions des rédacteurs des OP. Voir Note 93, p. 532.

172.8–9 (Akkerman, p. 165)
OP, V sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, et hujus etiam quatenus alio affectus est
NS maar voor zo veel hy aangemerkt word met een andere '*bepaalde* wijze van denken aangedaan; van 't welk *God* ook *oorzaak is*, voor zo veel hy met een andere *bepaalde wijze van denken* aangedaan is
NS-marg (i) Modus *definitus* cogitandi

1. S-T lisent à tort *eorum*.

Traduction explicative; voir Note 94, p. 532. Van Vloten-Land ont inséré *Deus est causa*, Gebhardt en outre *definito* et *definito cogitandi modo*. L'insertion de V-L a été adoptée par plusieurs éditeurs, celles de Gebhardt seulement par Blumenstock (avec une erreur dans la première: *definitio*).

172.11
OP, V connexio causarum
NS samenknoping der *dingen*
Voir Note 95, p. 533.

174.8–9
OP, V Nam esse substantiae
NS *Betoging.* / Want het zijn van zelfstandigheit
NS-marg (g) *Demonstratio*
Un exemple de la pratique de Spinoza qui consiste à continuer la démonstration d'un corollaire avec *Nam*, sans en-tête. Les NS (et Gebhardt) ont formalisé la démonstration, les OP et V (et les autres éditeurs) ne l'ont pas fait. Voir notre Introduction, p. 60.

174.26–27 (Akkerman, p. 161)
OP, V Nam meum intentum hic tantum fuit causam reddere
NS want mijn ooggemerk is *niet zo zeer hen tegen te spreken, als wel* om hier reden te geven
Cf. Leopold, 1902, p. 47, note 2.

176.30 (Akkerman, p. 161)
OP, V quod a mente non percipiatur
NS 't welk niet van de ziel begrepen zal worden, *of zonder dat daar af een denkbeelt inde ziel is*
La traduction néerlandaise a équilibré la proposition avec un pendant de l'expression *ejus rei dabitur in mente necessario idea*. Gebhardt et, après lui, Blumenstock ont incorporé la phrase en néerlandais.

182.22
OP, V a qua ad quiescendum determinatum fuit
NS van de welke het '*bewoge lighaam A* tot te rusten is bepaalt
NS-marg (l) *Corpus motum*
Cf. Leopold, 1902, p. 47, note 2.

184.18
OV, V facilius vel difficilius
NS *zwarelijker* of *lichtelijker*
L'ordre des OP et de V est erroné. Baensch et Gentile ont proposé une inversion; Gebhardt l'a effectuée (sur la base de la leçon des NS).

186.3 (Akkerman, p. 161)
OP, V in corporum unione consistit:
NS bestaat *alleenlijk* in de verëeniging der lighamen

186.17–18 (Akkerman, p. 161)
OP, V quod in ejusdem definitione formam ipsius constituere diximus
NS 't welk, gelijk wy gezegt hebben, in des zelfs Bepaling zijn vorm stelt. *Bezie de Bepaling voor 't vierde Voorbewijs*
Cf. Leopold, 1902, p. 47, note 2.

188.14 (Akkerman, p. 161)
OP, V Atque haec, si animus fuisset de corpore ex professo agere, prolixius explicare et demonstrare debuissem.
NS *Ik beken dat* ik, zo ik van voorneemen had geweest, om met voordacht, *en bezonderlijk van de stoffe, of* van 't lighaam te handelen, deze dingen bredelijker behoorde te verklaren, en te betogen.

190.8 (Akkerman, p. 161)
OP, V et eo aptior etc
NS en zo veel te bequamer, *als het* [b]*menschelijk lighaam bequamer is*
NS-marg (g) *Corpus humanum*

194.2–3
OP, V haec autem magis constitutionem corporis Pauli quam Petri naturam indicat, et ideo
NS maar het leste wijst meer de gesteltheit van Jans lighaam, dan van Pieters natuur aan. *(bezie de tweede* [a]*Toegift van de zestiende* [a]*Voorstelling in dit deel)* En dieshalven
NS-marg (z) *Corollarium* (a) *Propositio*
Les NS répètent le dernier renvoi.

196.18
OP, V connexio causarum
NS samenknoping der *dingen*
Voir ci-dessous, II prop. 20, dém, et notre Note 95 (p. 533).

198.2
OP, V connexio causarum
V (ante corr.) connexio *rerum*
NS samenknoping der *dingen*

204.20–21
OP, V ideae idearum affectionum corporis humani
NS de denkbeelden der denkbeelden van d'aandoeningen van 't menschelijk lighaam; *te weten dat zy verwart zijn*

208.32 (Akkerman, p. 161)
OP, V absoluta privatione
NS volstrekte derving *van kennis*
Cf. « cognitionis privatione » dans la proposition 35. Selon Akkerman, l'ajout est un contresens.

210.6–7 (Akkerman, p. 161)
OP, V ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum dabo: nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant
NS ik zal, tot breder verklaring van de zaak, *een of twee voorbeelden* bybrengen: want de menschen worden gemenelijk hier in bedrogen, dat zy menen dat zy vry zijn, *dat is, zy achten dat zy vrywilligtyk iets konnen doen, of laten*

214.17
OP, V sed quatenus tantum humanae mentis essentiam constituit
NS maar voor zo veel hy alleenlijk de wezentheit van de menschelijke ziel stelt; *en dieshalven moet het evenmatig wezen*

220.8–9 (Akkerman, p. 161)
OP, V per prop. 20. hujus, cujus demonstratio universalis est
NS volgens de twintigste Voorstelling van dit deel, welker Betoging algemeen is, *en tot alle denkbeelden toegepast kan worden*

220.25–28 (Akkerman, p. 161)
OP, V nempe si idea vera, quatenus tantum dicitur cum suo ideato convenire, a falsa distinguitur, nihil ergo realitatis aut perfectionis idea vera habet prae falsa (quandoquidem per solam denominationem extrinsecam distinguuntur) et consequenter neque etiam homo, qui veras, prae illo, qui falsas tantum ideas habet.
NS Indien een waar denkbeelt, *niet voor zo veel 't een wijze van denken, maar* voor zo veel het gezegt word met de gedachte zaak overëen te komen, van een valsch denkbeelt onderscheiden word, zo heeft een waar denkbeelt niet meer zakelijkheit, of volmaaktheit, dan een valsch denkbeelt, dewijl zy alleenlijk door [b]d'uitterlijke,*en niet door* [b]*d'innerlijke afnoeming* onderscheiden worden: en by gevolg heeft ook een mensch, *of menschelijke*

ziel, die ware denkbeelden heeft, geen meer zakelijkheid, noch volmaaktheid, dan de geen, die alleenlijk valsche denkbeelden heeft.

NS-marg (k) Externa (1) *Interna denominatio*

226.31–32 (Akkerman, p. 161)

OP, V ut non credidi quendam errare, quem nuper audivi clamantem suum atrium volasse in gallinam vicini

NS gelijk ik niet geloofde dat iemant doolde, toen ik hem *(hoewel zijn woorden ongerijmt waren)* hoorde roepen, dat zijn plaats in zijns buurmans hoen was gevlogen

Cf. Leopold, 1902, p. 48 note.

228.2

OP, V vel eadem vel diversa cogitant

NS hebben zy of de zelfde gedachten, of *zy denken op verscheide dingen*

Leopold (1902, p. 48, note) a proposé de remplacer *diversa* par *de diversis rebus*, ce qu'ont accepté Appuhn, Curley et Bartuschat. Pourtant il s'agit plutôt d'une traduction libre : la forme conjuguée du verbe *cogitant* (« ils pensent ») a été traduite deux fois, avec une variation ; d'abord par *de zelfde gedachten hebben* (« avoir les mêmes pensées »), et ensuite par *denken op verscheide dingen* (« penser des choses différentes »).

228.28–29

OP, V Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi et, si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo

NS want by denkbeelden versta ik geen beelden, gelijk zy in de gront van 't oog, of, indien 't u dus aanstaat, in de harssenen gevormt worden ; maar de bevattingen van de denking, *of het "voorwerpelijk wezen van een zaak, voor zo veel 't alleenlijk in denking bestaat*

NS-marg (m) *Esse objectivum*

230.26–28

OP, V quia nullae causae dantur, quae efficiant, ut ipsius imaginatio fluctuetur. Qua de re vide scholium propositionis 44. hujus partis. Quantumvis igitur homo falsis adhaerere supponatur, nunquam tamen ipsum certum esse dicemus.

NS om dat 'er geen oorzaken zijn, die te weegbrengen dat zijn inbeelding vlot is, *of die hem daar af doen twijffelen*. (bezie hier af het Byvoegsel van de vierenveertigste Voorstelling in dit deel.) Onderstel dan dat een mensch by iets, dat valsch is, *zo hardnekkiglijk* blijft, *dat men hem geensins daar aan kan doen twijffelen* ; men zal echter nooit konnen zeggen dat hy 'er zeker af is.

Leopold a voulu intégrer les ajouts des NS (traduits) dans le texte latin, et Gebhardt et Blumenstock les ont insérés en néerlandais, mais les écarts paraissent être le résultat d'une traduction explicative de la part de Balling.

232.4–5 (Akkerman, p. 161)

OP, V Quippe qui putant ideas consistere in imaginibus, quae in nobis ex corporum occursu formantur, sibi persuadent ideas illas rerum

NS Want de genen, die menen dat de denkbeelden in beelden bestaan, de welken uit de voorkoming der *uitterlijke* lighamen gevormt worden, maken zich vroed dat die denkbeelden, *de welken van dingen zijn, die geen speur in onze harssenen konnen maken*

Cf. Leopold, 1902, p. 48, note.

232.30–31

OP, V at unam ideam plus realitatis sive perfectionis quam aliam habere percipimus

NS Maar *met de denkbeelden is 't anders gestelt : want* wy begrijpen dat het een denkbeelt meer zakelijkheid, of volmaaktheit heeft, dan 't ander

236.10–12

OP, V esse in unaquaque idea et hac ratione tantum in omnibus eadem, sed non quatenus consideratur essentiam ideae constituere ; nam eatenus singulares affirmationes aeque inter se differunt ac ipsae ideae.

NS in yder denkbeelt [...] zijn ; *gelijk de bepaling van de mensch geheel en gelijkelijk aan yder bezonder mensch toegepast moet worden*. Op deze wijze *dan konnen wy bevatten dat de wil altijt in alle denkbeelden de zelfde is, maar geensins voor zo veel hy aangemerkt word dat hy de wezentheit van het denkbeelt stelt :* want dus verre verschillen de bezondere bevestigingen van malkander, gelijk de denkbeelden zelven.

Les NS ont ajouté un exemple qui remplace une partie de la phrase latine ; voir Akkerman, p. 81.

238.10–11

OP, V et eo finem huic nostrae secundae parti impono, in qua

Ces mots n'ont pas été traduits dans les NS. Voir Note 132, p. 544.

TROISIÈME PARTIE

260.32 (Akkerman, p. 169)

OP, V affectus

NS gestelthеit

NS-marg Constitutio

Selon Akkerman il peut s'agir d'une variante, après une révision du texte par Spinoza. Cf. pourtant *corporis constitutio seu affectus* dans la dém. de III, prop. 18 (266.11–12), qui renvoie également au cor. 2 de II, prop. 16. Il est vraisemblable que le traducteur (ou un rédacteur des NS) a consulté ce corollaire.

276.2

OP	Si aliquem, quem nullo affectu prosecuti sumus, imaginamur laetitia afficere rem nobis similem
V	Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem nobis similem, et quem nullo affectu prosecuti sumus
NS	Indien wy ons inbeelden dat iemant een zaak, ons gelijk, en de welke wy met geen hartstocht nagejaagt hebben, met blijschap aandoet

L'ordre des mots que l'on voit dans V est sans doute authentique, mais le contresens de la traduction néerlandaise montre que la phrase, ainsi formulée, prête à confusion. Le réarrangement des OP est donc justifié.

276.27–29

OP	Id omne, quod ad laetitiam conducere imaginamur, conamur promovere, ut fiat; quod vero eidem repugnare sive ad tristitiam conducere imaginamur, amovere vel destruere conamur.
V	Id omne, quod ad laetitiam conducere imaginamur, conamur ut fiat; quod vero eidem repugnare sive ad tristitiam conducere imaginamur, amovere vel destruere conamur.
NS	Wy pogen al 't geen te bevorderen, 't welk wy ons inbeelden tot blijschap dienstig te zijn, en in tegendeel al 't geen af te weren, of te vernietigen, 't welk wy ons inbeelden tot droefheit te konnen strekken.

L'infinitif *promovere* manque dans V; les mots *ut fiat* et *eidem repugnare sive* n'ont pas été traduits dans NS.

298.25

OP, V	corpusque eodem modo afficitur
NS	en het lighaam word op de zelfde wijze aangedaan, *als of zy tegenwoordig was*

Ce n'est pas une variante, mais une traduction explicative: « comme s'il était présent ».

320.23

OP	species
V	genera
NS	geslachten
NS-mag	Genera

V, NS et NS-marg s'accordent ici; Spinoza doit avoir écrit *genera* au lieu de *species*. Les OP ont harmonisé avec les autre occurrences de *affectuum species* ailleurs dans cette partie.

336.28

OP	nomina
V	vocabula
NS	benamingen
NS-marg	Vocabula

L'accord de V, NS et NS-marg montre que Spinoza a écrit *vocabula*. Dans cette partie, les termes *affectuum nomina* et *affectuum vocabula* sont souvent interchangeables; ici les OP ont préféré *nomina*, ce qui convient mieux comme objet du verbe *habere*.

QUATRIÈME PARTIE

404.9–10 (Akkerman, p. 89)

OP, V	Nam [...] homini dissimilis esse videtur.
NS	dewijl hy [...] den mensch ongelijk schijnt te wezen, *of alle menschelijkheit uitgetrokken te hebben*.

Traduction double et emphatique.

412.12 (Akkerman, p. 94)

OP, V	conservetur
NS	waargenomen word

L'accord des sources latines confirme la leçon *conservetur*, bien que *observetur* (ce qui correspond à la traduction *waargenomen word*) paraisse plus à propos.

CINQUIÈME PARTIE

454.16 (Steenbakkers, p. 134)

OP, V	quos firmis judiciis arcte junximus
NS	die wy *door kunst* aan de bestandige oordeelen gevoegt hebben

Glazemaker a pris *arcte* (adverbe) pour *arte* (nom, ablatif).

458.14 (Steenbakkers, p. 134)

OP	per gen. Affect. Defin. (= per generalem affectuum definitionem)
V	per gen. affect. def. (= *id.*)
NS	volgens de Bepaling der *algemene* hartstochten

Glazemaker a lu *per generalium affectuum definitionem*.

478.5 (Steenbakkers, p. 137)

OP, V	existentiam
NS	wezentheit
NS-marg	existentia

TABLEAU II

La glose confirme la leçon des sources latines. Le terme employé par Glazemaker pour rendre *existentia* est *wezentlijkheit*; il emploie *wezentheit* pour *essentia*. Assez probablement la faute ici a été commise par le compositeur et non pas par Glazemaker.

TABLEAU III

Variantes dans les formules terminales des démonstrations

Toutes les propositions de l'*Éthique*, y compris les sept lemmes entre II, prop. 13 et II, prop. 14, sont en principe suivies par une démonstration. La plupart (53) des corollaires, qui découlent en général d'une proposition déjà prouvée, en sont dépourvus; pourtant un certain nombre de corollaires contiennent une preuve ou sont accompagnés d'une démonstration propre. La majorité des démonstrations se termine par la formule consacrée *quod erat demonstrandum*, « ce qu'il fallait démontrer » – traditionnelle depuis Euclide. En général, cette formule se trouve dans les deux sources latines sous la forme de Q.E.D. Normalement, la formule est rendue dans la traduction néerlandaise des *Nagelate schriften* par l'une des deux expressions analogues: « 't welk te betogen stond » et « gelijk te betogen stond ». La première forme, traduction littérale de *quod erat demonstrandum*, se trouve 97 fois[1]. La deuxième, une légère variante, « comme il fallait démontrer », est employée 90 fois[2].

Une formule terminale manque, dans toutes les sources, après 32 propositions, pour des raisons diverses: un simple renvoi à une définition ou à une autre proposition suffit; la démonstration en répète une autre (souvent la précédente); la preuve est évidente; le contraire serait absurde; ou la démonstration procède en deux étapes (donc une formule globale serait source de confusion)[3].

Dans les 219 cas relevés jusqu'ici, les trois sources concordent. Nous pouvons en conclure qu'elles reflètent fidèlement l'autographe de Spinoza: 187 fois Q.E.D., 32 fois pas de formule terminale. En outre, il y a onze cas où les leçons des sources divergent quelque peu, mais où il semble également certain que Spinoza lui-même avait écrit Q.E.D., à savoir:

1. Dont 5 dans I–II, les parties traduites par Balling, et 92 dans III–V, les parties traduites par Glazemaker.
2. Dont 52 dans I–II et 38 dans III–V.
3. Exemples: simples renvois I, 1, 2, 9; II, 7, 27; III, 46, 47; IV, 55, 58; V, 24; répétitions I, 22; II, 2; III, 44; IV, 17; preuves évidentes I, 27; II, 42; absurdité du contraire: I, 12, 13; deux étapes: I, 21; IV, 54 (qui contient aussi une répétition pour la première partie et un renvoi pour la deuxième).

- trois occurrences de *gelijk te betogen stond*, où Q.E.D. se trouve dans les *Opera posthuma* mais manque dans le manuscrit du Vatican[4];
- deux occurrences de la formule *'t welk te betogen stond* avec Q.E.D. dans les *Opera posthuma* mais non pas dans le manuscrit[5];
- quatre cas de variantes de la même formule *'t welk te betogen stond*; le manuscrit a Q.E.D. seulement dans le dernier cas (III, 45), mais non pas dans les trois autres;
- deux variantes où le verbe *betogen* est remplacé par son synonyme *bewijzen*[6].

En résumé, il est assez vraisemblable que Spinoza a écrit la formule Q.E.D. dans 198 cas; que le copiste du manuscrit, Van Gent, l'a oubliée huit fois; et que les deux traducteurs des *Nagelate schriften* se sont permis quelques petites variations.

Du reste, il y a des écarts dans les sources qui semblent indiquer que Spinoza était moins systématique que ses rédacteurs dans l'emploi de la formule euclidienne. Nous avons distingué ces écarts en quatre types (voir ci-dessous pour les énumérations):

1) Expressions qui contiennent des formes du verbe *proponere*. Elles apparaissent surtout dans *De nagelate schriften* (avec le verbe *voorstellen*, une fois avec le nom *voorstelling*) et dans le manuscrit du Vatican; les *Opera posthuma* ont presque toujours uniformisé en Q.E.D.[7]
2) Les formules *ut volebamus*, « comme nous l'avons affirmé » et (une seule fois, dans toutes les sources) *ut ostendimus*, « comme nous l'avons montré »[8].
3) Une série de quinze interventions où les rédacteurs des *Opera posthuma* ont inséré la conjonction *ergo*, puis une répétition (entière ou très partielle)

4. I, 11; III, 40; et V, 33.
5. À savoir les trois variantes « 't welk men betogen moest » (I, 6), « 't welk te betogen was » (III, 36, cor., et IV, 27), « 't welk betoogt moest worden » (III, 45).
6. « 't welk te bewijzen stond » (I, 3), « gelijk te bewijzen stond » (I, 25).
7. La formule *ut proponebatur* se trouve dans les OP dans un seul scolie (I, 8, sc. 2), ce qui est exceptionnel.
8. Dans les *Opera posthuma* la formule *ut volebamus* apparaît, exceptionnellement, dans deux scolies: I, 17 sc. et II, 1 sc.

de la proposition, et finalement Q.E.D., lorsque les deux autres sources n'ont pas de formule terminale. Sans aucun doute, Spinoza a jugé une telle formule mal à propos. Il s'agit notamment de trois catégories:

a. après *quod est absurdum*;
b. à la fin d'une démonstration en deux étapes (presque toujours après *quod erat secundum*);
c. à la fin d'une démonstration qui ne reproduit pas (ou pas clairement) la proposition.

4) Neuf cas où la formule terminale est absente des *Nagelate schriften*, lorsque les deux sources latines lisent Q.E.D.; la formule manque pourtant une fois dans les *Opera posthuma*, et trois fois dans le manuscrit. Il est vraisemblable que les traducteurs ont parfois oublié de traduire la formule, mais il est difficile de déterminer exactement dans lesquels de ces neuf cas.

La conclusion générale de ce relevé des formules terminales est que l'emploi systématique de la formule euclidienne que nous voyons dans les *Opera posthuma* est le résultat des efforts des amis de Spinoza plutôt que du philosophe lui-même. Cela confirme l'impression que la mise en forme finale de l'*Éthique* est redevable, au moins pour ses détails, aux rédacteurs des œuvres posthumes.

1) Avec formes de *proponere* (néerlandais *voorstellen*)

	Opera posthuma	*Ms. Vat. lat.* 12838	*De nagelate schriften*
I, 8 sc. 2	ut proponebatur	ut proponebatur	gelijk voorgesteld wierd
I, 16	Q.E.D.	ut proponebatur	gelijk voorgesteld wierd
I, 31	Q.E.D.	Ut proponebatur	gelijk voorgestelt is
I, 33	Quapropter res nullo alio modo, neque alio ordine, &c. Q.E.D.	Quapropter res nullo alio modo neque alio ordine etc. Q.E.D.	Dieshalven konnen de dingen op geen andere wijze, noch in enige andere ordening voortgebracht worden; gelijk voorgestelt is
II, 3	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt wierd
II, 9	Q.E.D.	ut proponebatur	gelijk te betogen stond
II, 14	Q.E.D.	ut proponebatur	gelijk voorgesteld wierd
II, 16	Q.E.D.	ut propositum	gelijk voorgesteld wierd

	Opera posthuma	*Ms. Vat. lat.* 12838	*De nagelate schriften*
II, 21	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt wierd
II, 28	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt wierd
II, 34	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt was
II, 37	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt wierd
II, 39	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt wierd
II, 48	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt wierd
III, 4	Q.E.D.	ut proponebatur	gelyk wy voorgestelt hebben
III, 7	Q.E.D.	Q.E.D.	gelyk voorgestelt wierd
III, 10	Q.E.D.	ut proponebatur	gelijk voorgestelt wierd
III, 21	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt was
III, 27	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt wierd
III, 30	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt is
III, 51	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk wy voorgaven
III, 53	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk wy voorgaven
III, 55 sc., cor. 1	Q.E.D.	ut proponebatur	gelijk de Voorstelling meëbracht
IV, 5	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt wierd
IV, 6	Q.E.D.	ut proponebatur	gelijk voorgestelt wierd
IV, 31 cor.	Q.E.D.	ut proponebatur	gelijk voorgestelt is
IV, 44	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk voorgestelt wierd
IV, 59 al.	Q.E.D.	Q.E.D.	't welk het voorgestelde was
IV, 60	Q.E.D.	ut fuit propositum	gelijk voorgestelt is
IV, 65 cor.	Q.E.D.	ut fuit propositum	gelijk voorgestelt wierd
V, 4	Q.E.D.	Q.E.D.	gelijk wy voorstelden
V, 28	Q.E.D.	ut fuit propositum	gelijk voorgestelt is

2) Avec *ut volebamus, ut ostendimus*

	OP	V	NS
I, 17	vel cogatur, atque adeo Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit. Q.E.D.	vel cogatur, ut volebamus	of gedwongen word: maar hy werkt alleenlijk uit kracht van zijn eige natuur; gelijk te betogen stond
I, 17 sc.[9]	ut volebamus	ut volebamus	gelijk wy voorgestelt hebben
I, 26	ut ostendimus	ut ostendimus	gelijk wy getoont hebben
II, 1 sc.	ut volebamus	ut volebamus	gelijk wy hadden te betogen
II, 38	Q.E.D.	ut volebamus	gelijk wy voorstelden
II, 49	Q.E.D.	ut volebamus	gelijk wy voorgestelt hebben
III, 03	Q.E.D.	ut volebamus	gelijk wy voorgaven
III, 15	Q.E.D.	uti volebamus	gelijk wy voorgaven
III, 48	Q.E.D.	ut volebamus	gelijk wy voorgaven

3) Insertion dans les *Opera posthuma* d'un *ergo* ... Q.E.D.

a. Après *quod est absurdum*

	OP	V	NS
II, 10	Ergo &c. Q.E.D.[10]	–	–
III, 05	Ergo res &c. Q.E.D.	–	–
IV, 1	Ergo Nihil, quod idea, &c. Q.E.D.	–	–
IV, 22	Ergo nulla virtus, &c. Q.E.D.	–	–
IV, 25	Ergo nemo suum esse &c. Q.E.D.	–	–
IV, 72	Ergo homo liber &c. Q.E.D.	–	–
V, 19	Ergo, qui Deum amat, &c. Q.E.D.	–	–

9. La formule se trouve à la fin de l'avant-dernière phrase du scolie.
10. La proposition II, 10 est donc réduite à « &c. »

b. Après une démonstration en deux étapes

	OP	V	NS
I, 18	quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Q.E.D.	quod erat secundum.	't welk het tweede is, dat wy voorgestelt hebben
III, 1	Ergo Mens nostra, &c. Q.E.D.	–	–
III, 2	Ergo nec Corpus Mentem &c. Q.E.D.	–	–
III, 28	Ergo id omne, quod ad Laetitiam, &c. Q.E.D.	–	–
III, 39	Ergo qui aliquem odio habet, &c. Q.E.D.	–	–

c. À la fin d'une démonstration qui ne reproduit pas clairement la proposition

	OP	V	NS
III, 52	Ergo objectum, &c. Q.E.D.	–	–
IV, 21	Ergo nemo potest cupere, &c. Q.E.D.	–	–
IV, 45	Ergo &c. Q.E.D.	–	–

4) Q.E.D. dans OP et/ou V ; formule absente des NS

	OP	V	NS
I, 24	–	Q.E.D.	–
II, 44 cor. 2	QED	–[11]	–
IV, 51 al.	Q.E.D.	–	–
IV, 40	Q.E.D.	Q.E.D.	–
IV, 57	Q.E.D.	Q.E.D.	–
IV, 70	Q.E.D.	Q.E.D.	–

11. S-T lisent Q.E.D., à tort.

	OP	V	NS
V, 12	Q.E.D.	Q.E.D.	–
V, 13	Q.E.D.	Q.E.D.	–
V, 37	Q.E.D.	–	–

TABLEAU IV

Fautes typographiques dans les *Opera posthuma*

Les *Opera posthuma* sont pourvues de deux jeux d'errata : une liste de corrections des erreurs dans les renvois internes de l'ordre géométrique de l'*Éthique* (« Sphalmata in Propositionibus Ethices emendanda », feuillet ²P3 verso), et une liste de fautes diverses qui couvre le livre entier (« Sphalmata corrigenda », feuillet ²P3 verso – ²P4 recto). Ces listes semblent avoir été dressées à la hâte : elles contiennent des négligences et même de nouvelles fautes.

Dans le tableau qui suit, nous répertorions tant les fautes typographiques dans le texte de l'*Éthique* relevées dans les *sphalmata corrigenda* (colonne 5 : *corr.*) et *emendanda* (colonne 6 : *em.*), que les coquilles manifestes qui n'y ont pas été corrigées. Ce tableau passe outre aux petites infractions aux règles de la ponctuation et des accents, puisqu'ici les compositeurs des *Opera posthuma* n'ont pas visé à la cohérence. Dans la colonne 3 (*correction*) nous donnons la leçon correcte, qui n'est pas toujours celle des *corrigenda* et *emendanda*.

La première colonne (*éd.*) renvoie aux pages et lignes de notre édition, la deuxième à celles des *Opera posthuma* (OP).

Quand une faute typographique des *Opera posthuma* pose un problème ou révèle un détail qui porte sur la genèse ou la constitution du texte, nous la traitons dans l'apparat critique et au besoin dans une note. Les autres coquilles listées ci-dessous ont été corrigées tacitement.

éd.	OP	*faute*	*correction*	*corr.*	*em.*
106.26	5.17	attribut	attributi	×	
108.26	6.28	tranguli	trianguli		
112.16	9.7	quae	quia[1]	×	
118.1	12.13	consequente	consequenter	×	

1. Voir notre Note 29.

éd.	OP	*faute*	*correction*	*corr.*	*em.*
118.6	12.19–20	absonullutè	absolutè	×	
120.24	14.20	*Corall.*	*Coroll.*		
128.23–24	20.4	[bourdon, après la parenthèse (*per Prop.* 15.)]	adeoque (per Coroll. 1. Prop. 16. hujus) Deus rerum, quae in ipso sunt[2]	×	
138.18	26.15	non	nec	×	
148.24–25	33.17	*per Prop.* 25.	*per Coroll. Prop.* 25.		×
158.14–15	39.20	in naturâ	in naturâ ortae	×	
180.28	54.7	quiscere	quiescere		
190.16	59.25	humanis	humani	×	
200.10	66.22	*per Coroll. Prop.*	*per Prop.*		×
204.21	69.26	videre	facilè videre	×	
204.22	69.27	XIX	XXIX		×
222.20	81.25–26	celeriùs	celeriter[3]	×	
224.7	82.26	*per Prop.* 4.	*per Prop.* 41.		×
232.17	89.23	intellectnm [*u* renversé]	intellectum		
236.33	92.6	Deoque	Deique	×	
238.13	92.26	preclara	praeclara	×	
258.12	105.13	reliquos	nam reliquos	×	
266.20	110.34	ptaeteritam	praeteritam		
266.30	111.16	dubitamus	dubitavimus	×	
274.2	115.21	Sequitur	Sequitur haec	×	

2. Les *sphalmata corrigenda* donnent de façon erronée « Prop. 6. » au lieu de prop. 16. À noter que cette entrée des *corrigenda* est le seul endroit où *hujus* figure dans un renvoi de la première partie ; l'occurrence a échappé à l'attention des éditeurs des OP. Voir notre Note 46.
3. La leçon de V est *celere*. Le compositeur a probablement répété le mot *celeriùs* (de la même ligne), ce qui a ensuite été corrigé en *celeriter*.

éd.	OP	*faute*	*correction*	*corr.*	*em.*
276.18	117.19	*per Prop.* 9.	*per Schol. Prop.* 9.		×
280.31	120.13	supponimus	supponimur	×	
288.8	124.22	*per Prop.* 27.	*Prop.* 7.		×
298.11	131.14	*cujusdem*	*cujusdam*	×[4]	
304.11	135.11	timidius	timidus	×	
310.2	139.9	becillitatem	imbecillitatem	×	
320.25–26	147.24	[phrase omise, à la fin de la déf. 4 des affects]	*Vide Prop.* 52. *hujus cum ejusd. Schol.*[5]		×
322.17	148.27	prorietatis	proprietatis	×	
330.34	155.4	*Prop.* 15. & 34.	*Prop.* 13. & 54[6]		×
332.33	156.19	homestum	honestum	×	
334.23	157.21	Pusillaminitas	Pusillanimitas		
352.28	169.29	ullas	nullas	×	
356.2	171.6	*per Axiom.* 1. *hujus*	*per Axioma hujus*		×
356.8	171.15	affectiones[7]	affectione	×	
378.6	186.3	*per Axiom.* 3. *hujus*	*per Axioma hujus*[8]		×

4. Les *corrigenda* lisent *ejusdem*, à tort.
5. Le mot *hujus* manque dans les *sphalmata emendanda* ; il se trouve dans V et a été traduit dans les NS.
6. Les *emendanda* ne corrigent que le renvoi à III 54 (leçon qui se trouve aussi dans V et NS), mais le renvoi à III 15 (donné dans toutes les sources) est également mal à propos. Schmidt a suggéré de lire 13 au lieu de 15, et cette correction a été adoptée par la plupart des éditeurs et traducteurs.
7. La correction dans les *corrigenda* cite le mot comme « affectionis » et renvoie à la ligne « 15 sursum » (depuis le bas), mais l'indication *sursum* est déplacée : elle appartient à l'entrée 169.6 *ullas*. Ces erreurs ont occasionné une confusion dans l'apparat critique de l'édition de Cristofolini (2010, p. 246 ; 2014, p. 250).
8. Le renvoi figure sous trois formes : axiome 3 (OP), axiome (OP-em et NS) et axiome 1 (V), mais aucune n'est satisfaisante. La quatrième partie n'a qu'un seul axiome, et il n'est pas pertinent pour la démonstration. Le renvoi porte probablement sur un axiome qui a été supprimé ultérieurement. Faute de mieux, nous retenons la leçon des OP-em et des NS. Voir notre Introduction, p. 57.

éd.	OP	*faute*	*correction*	*corr.*	*em.*
384.33	191.11	infinitiae	infinitae		
388.37	193.32	*per Prop.* 34.	*per Prop.* 33.		×
392.24	196.24	eundum	eundem		
392.30	196.32–33	superstiosis	superstitiosis		
400.8	201.17	*per Prop.* 33.	*per Prop.* 43.		×
402.9	202.28	videntus	videmus	×	
406.8	205.13–14	*per Coroll. Prop.* 55.	*per Coroll. Prop.* 53.[9]		×
406.25	206.4	proenitet	poenitet		
410.17	208.12	*Schol. Prop.* 35.	*Schol. Prop.* 55.		×
410.26	208.24	nulli ad	nulli magis ad	×	
412.22	210.3	virendi	vivendi	×	
418.3	213.8	*per Prop.* 43. &	*per Prop.* 43. *p.* 2. &		×
438.26	227.11–12	facultas ingenii limitatior	capacitas limitatior[10]	×	
444.6	230.4–5	officio	officio suo	×	
452.25	235.9	quaeque producuntur	quaeque *NB.* producuntur[11]	×	
454.9	235.28	portiuncula	portiunculae	×	
454.29	236.24–25	determinabus	determinabimus		
454.30	236.25	beatudinem	beatitudinem		
458.9	239.7	*per Prop.* 36. *p.* 3.	*per Prop.* 36. *p.* 1.		×
462.5	241.19	Rem aliquem absentem	Rem aliquem ut absentem	×	

9. La correction porte sur la première occurrence de ce renvoi dans la ligne 14 ; la deuxième occurrence du renvoi à III 55 est correcte.
10. Les *corrigenda* lisent pourtant « facultas limitatior », en supprimant *ingenii*. Notre leçon se trouve dans V ; elle est confirmée par la traduction des NS. Voir Note 268.
11. Voir Note 284. Dans les *corrigenda* on lit : « ita Auctor scripserat, NB. » Il s'agit donc d'une incise de Spinoza lui-même dans la citation de Descartes. Cette incise est correctement copiée par Van Gent dans V (entre parenthèses), et traduite par Glazemaker (NS, entre parenthèses). Elle paraît avoir été initialement négligée par le compositeur des OP. Nous l'avons incorporée entre parenthèses et en italique.

TABLEAU IV

éd.	OP	*faute*	*correction*	*corr.*	*em.*
464.5	242.24	vi	in		
464.18	243.11	*per Prop.* 37.	*per Prop.* 27.[12]		×
476.28	251.26–27	efsentiam	essentiam		
480.28	254.17	Quateuus	Quatenus		
482.7	254.33	quatenns	quatenus		
486.12	257.28	seqnitur	sequitur		
494.4	262.29	qarta	quarta	×	
494.16	263.11	Pietas igitur, & Religio	Pietatem igitur, & Religionem	×	

12. La même faute se trouve dans NS (où elle est également corrigée dans les errata, p. 668) et dans V. Elle provient donc du manuscrit de Spinoza.

ETHICA : TEXTE ET TRADUCTION

ETHICA

ordine geometrico demonstrata

ET

in quinque partes distincta

in quibus agitur

I. De Deo
II. De natura et origine mentis
III. De origine et natura affectuum
IV. De servitute humana seu de affectuum viribus
V. De potentia intellectus seu de libertate humana

A.C. 1–10 *ETHICA ... humana* OP : desunt V : *ZEDEKUNST, / In vijf delen onderscheiden; / Daar in gehandelt word / I. Van God. / II. Van de Menschelijke Ziel. / III. Van de Natuur en Oorsprong der Hartstochten. / IV. Van de Menschelijke Dienstbaarheit. / V. Van de Menschelijke Vryheit. / Alles op een Meetkundige orde geschikt en betoogt.* NS ; vd. Introd., p. 54–55, et notam 1

ÉTHIQUE[1]

démontrée selon l'ordre des géomètres[2],

ET

divisée en cinq parties où l'on traite

I. De Dieu
II. De la nature et de l'origine de l'âme
III. De l'origine et de la nature des affects
IV. De la servitude humaine, ou des forces des affects
V. De la puissance de l'entendement, ou de la liberté humaine

ETHICES

Pars Prima

DE DEO

Definitiones

I. Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.

II. Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

III. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

IV. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens.

V. Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

VI. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. |

Explicatio 2

Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

VII. Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab

A.C. 1 *Ethices* OP (NS) : deest V 5 *essentia* OP : vox illegibilis in V; vd. notam 6 22 *infinita de eo attributa negare possumus* OP V : aliter NS; vd. Tab. II ad loc.

A.T. 11–12 Haec definitio laudatur in Ep 9 (Ge IV, 46.2–3, 46.20–21). Vd. notam 8. 17–19 Cf. Ep 2 (Ge IV, 7.24–26) : « [Deum] definio esse Ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summè perfectum in suo genere. » Vd. notam 12.

ÉTHIQUE[3]

Première Partie

DE DIEU

Définitions[4]

1. Par cause de soi[5] j'entends ce dont l'essence[6] implique l'existence, autrement dit ce dont on ne peut concevoir la nature qu'existante.

2. Est dite finie en son genre[7] une chose qui peut être bornée par une autre de même nature. On dit par exemple d'un corps qu'il est fini parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même une pensée est bornée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas borné par une pensée, ni une pensée par un corps.

3. Par substance[8] j'entends ce qui est en soi, et se conçoit par soi-même, c'est-à-dire ce dont le concept ne requiert pas, pour être formé, le concept d'une autre chose.

4. Par attribut j'entends ce que l'entendement[9] perçoit d'une substance comme constituant son essence.

5. Par mode[10] j'entends les affections[11] d'une substance, autrement dit ce qui est en une autre chose et se conçoit aussi par elle.

6. Par Dieu j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie[12].

Explication. 46

Je dis bien : absolument infini, et non pas en son genre. En effet, de tout ce qui est infini seulement dans son genre, nous pouvons nier une infinité d'attributs ; mais quant à ce qui est absolument infini, tout ce qui exprime de l'essence appartient à son essence, et il n'implique aucune négation.

7. Sera dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa propre nature, et qui est déterminée par soi seule à agir. Sera dite au contraire nécessaire, ou

alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.
VIII. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.

Explicatio

Talis enim existentia ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, proptereaque per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur.

Axiomata

I. Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt.
II. Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.
III. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.
IV. Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.
V. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit. |
VI. Idea vera debet cum suo ideato convenire. 3
VII. Quicquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.

Propositio I

Substantia prior est natura suis affectionibus.

Demonstratio patet ex *definitione* 3. *et* 5.

Propositio II

Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent.

Demonstratio patet etiam ex *defin.* 3. Unaquaeque enim in se debet esse et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit.

A.C. 21 *Demonstratio patet* V : *Demonstratio / Patet* OP; vd. notam 18 23 *diversa* OP V : *twee verscheide* NS; vd. Tab. II ad loc.

A.T. 20 Cf. Arist. *Met.* 7.1 (1028a); vd. notam 17.

plutôt contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à opérer de manière[13] bien précise et déterminée.
8. Par éternité j'entends l'existence elle-même, dans la mesure où l'on conçoit qu'elle suit nécessairement de la seule définition de la chose éternelle.

Explication.

Une telle existence en effet se conçoit comme une vérité éternelle, au même titre que l'essence de la chose, et pour cette raison elle ne peut s'expliquer par la durée ou le temps, même par une durée que l'on concevrait comme n'ayant ni commencement ni fin.

Axiomes

1. Tout ce qui est est ou bien en soi ou bien en autre chose[14].
2. Ce qui ne peut pas être conçu par autre chose doit être conçu par soi.
3. S'il est donné[15] une cause déterminée, nécessairement s'ensuit un effet ; et à l'inverse, s'il n'est donné aucune cause déterminée, il est impossible qu'un effet s'ensuive.
4. La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause, et elle l'implique.
5. Les choses qui n'ont rien de commun l'une avec l'autre ne peuvent pas non plus être comprises l'une par l'autre, autrement dit le concept de l'une n'implique pas le concept de l'autre.
6. Une idée vraie doit s'accorder avec son idéat[16]. 47
7. Tout ce qui peut être conçu comme non existant, son essence n'implique pas l'existence.

Proposition 1

Une substance est par nature antérieure à ses affections[17].

Démonstration

Cela est évident d'après les *définitions* 3 *et* 5.

Proposition 2

Deux substances qui ont des attributs différents n'ont rien de commun entre elles.

Démonstration

Cela aussi est évident d'après la *déf.* 3[18]. Chacune en effet doit être en soi et doit se concevoir par soi-même, autrement dit le concept de l'une n'implique pas le concept de l'autre.

Propositio III

Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

Demonstratio

Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (*per axiom.* 5.) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (*per axiom.* 4.) una alterius causa esse non potest. Q.E.D.

Propositio IV

Duae aut plures res distinctae vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum vel ex diversitate earundem affectionum.

Demonstratio

Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt (*per axiom.* 1.), hoc est (*per defin.* 3. *et* 5.), extra intellectum nihil datur praeter substantias ejusque affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt, praeter substantias, sive, quod | idem est 4
(*per defin.* 4.), earum attributa earumque affectiones. Q.E.D.

Propositio V

In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.

Demonstratio

Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum vel ex diversitate affectionum (*per prop. praeced.*). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo non dari nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (*per prop.* 1.), depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est (*per defin.* 3. *et axiom.* 6.), vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (*per prop. praeced.*), non poterunt dari plures sed tantum una. Q.E.D.

Propositio VI

Una substantia non potest produci ab alia substantia.

A. C. 12 *substantias ejusque* OP V : *substantias earumque* V-L Ge (ex NS) edd. recc. (praeter Cr) : *substantiam ejusque* Cr; vd. notam 19 14 *defin. 4.* Schmidt V-L edd. recc. : *Axiom. 4.* OP V (NS) edd. vett. 23 *per defin. 3. et axiom. 6.* edd. recc. (praeter Cr) : *p. def. 3. 6.* V^1 ante corr. : *p. def. 3. ax. 6.* V post corr. (*ax.* inser. forsan V^2) : *per Defin. 3. et 6.* OP (NS) Schuller (in AA 3 : 2, 38.6) Cr : *Def. 3. et 4.* Saisset

Proposition 3

Si des choses n'ont rien de commun entre elles, l'une d'entre elles ne peut être cause de l'autre.

Démonstration

Si elles n'ont rien de commun l'une avec l'autre, elles ne peuvent donc pas non plus (*en vertu de l'ax.* 5) être comprises l'une par l'autre, et ainsi (*en vertu de l'ax.* 4) l'une ne peut être cause de l'autre. C.Q.F.D.

Proposition 4

Deux ou plusieurs choses distinctes se distinguent entre elles ou bien par une différence entre les attributs des substances, ou bien par une différence entre leurs affections.

Démonstration

Tout ce qui est est ou bien en soi ou bien en autre chose (*en vertu de l'ax.* 1), c'est-à-dire (*en vertu des déf.* 3 *et* 5) qu'à l'extérieur de l'entendement il n'y a rien sinon des substances et des affections de substance[19]. Il n'y a donc rien à l'extérieur de l'entendement par quoi plusieurs choses puissent se distinguer entre elles, sinon des substances – autrement dit, ce qui revient au même (*en vertu* 48
de la déf. 4), leurs attributs – et leurs affections. C.Q.F.D.

Proposition 5

Dans la Nature[20] il ne peut y avoir deux ou plusieurs substances de même nature autrement dit de même attribut.

Démonstration

S'il y en avait plusieurs distinctes, elles devraient se distinguer entre elles ou bien par une différence d'attributs ou bien par une différence d'affections (*en vertu de la prop. préc.*). Si l'on ne retient que la différence d'attributs, on accordera donc qu'il n'y en a qu'une seule de même attribut. Mais si on les distingue par une différence d'affections, puisqu'une substance est antérieure par nature à ses affections (*en vertu de la prop.* 1), alors, une fois la substance dépouillée de ses affections et considérée en elle-même, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 3 *et de l'ax.* 6) considérée telle qu'elle est vraiment, on ne pourra pas concevoir qu'elle se distingue d'une autre, c'est-à-dire (*en vertu de la prop. préc.*) qu'il ne pourra pas y en avoir plusieurs, mais seulement une. C.Q.F.D.

Proposition 6

Une substance ne peut pas être produite par une autre substance.

DEMONSTRATIO

In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi (*per prop. praeced.*), hoc est (*per prop.* 2.), quae aliquid inter se commune habent. Adeoque (*per prop.* 3.) una alterius causa esse nequit, sive una ab alia non potest produci. Q.E.D.

COROLLARIUM

Hinc sequitur substantiam ab alio produci non posse. Nam in rerum natura nihil datur praeter substantias earumque affectiones, ut patet ex *axiom.* 1. *et defin.* 3. *et* 5. Atqui a substantia produci non potest (*per praeced. prop.*). Ergo substantia absolute ab alio produci non potest. Q.E.D.

Aliter

Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio. Nam si substantia ab alio posset produci, ejus cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (*per axiom.* 4.); adeoque (*per defin.* 3.) non esset substantia.

PROPOSITIO VII

Ad naturam substantiae pertinet existere.

DEMONSTRATIO

Substantia non potest produci ab alio (*per coroll. prop. praeced.*); erit itaque causa sui, id est (*per def.* 1.), ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere. Q.E.D. |

PROPOSITIO VIII

Omnis substantia est necessario infinita.

DEMONSTRATIO

Substantia unius attributi non nisi unica existit (*per prop.* 5.) et ad ipsius naturam pertinet existere (*per prop.* 7.). Erit ergo de ipsius natura vel finita vel infinita existere. At non finita. Nam (*per defin.* 2.) deberet terminari ab alia ejusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere (*per prop.* 7.); adeoque darentur duae substantiae ejusdem attributi, quod est absurdum (*per prop.* 5.). Existit ergo infinita. Q.E.D.

SCHOLIUM I

Cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola 7. *prop.* omnem substantiam debere esse infinitam.

SCHOLIUM II

Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confuse judicant nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit demonstrationem 7. prop. concipere, nimirum quia

A.C. 30 *debere esse infinitam* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc.

DÉMONSTRATION

Il ne peut pas y avoir dans la Nature deux substances de même attribut (*en vertu de la prop. préc.*), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 2) qui aient quelque chose de commun entre elles. Et ainsi (*en vertu de la prop.* 3) l'une ne peut être la cause de l'autre, autrement dit l'une ne peut pas être produite par l'autre. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il s'ensuit qu'une substance ne peut être produite par rien d'autre. Car dans la Nature il n'y a rien que des substances et leurs affections, comme il est évident d'après l'*ax.* 1 et les *déf.* 3 *et* 5. Mais elle ne peut pas être produite par une substance (*en vertu de la prop. préc.*). Donc une substance ne peut être produite par absolument rien d'autre. C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

Ce corollaire se démontre encore plus facilement par l'absurdité de sa contradictoire. Car si une substance pouvait être produite par quelque chose d'autre, sa connaissance devrait dépendre de la connaissance de sa cause (*en vertu de l'ax.* 4); et ainsi (*en vertu de la déf.* 3) elle ne serait pas une substance.

PROPOSITION 7 49

Il appartient à la nature d'une substance d'exister.

DÉMONSTRATION

Une substance ne peut être produite par rien d'autre (*en vertu du cor. de la prop. préc.*); elle sera par conséquent cause de soi, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 1) que son essence implique nécessairement l'existence; autrement dit, il appartient à sa nature d'exister. C.Q.F.D.

PROPOSITION 8

Toute substance est nécessairement infinie.

DÉMONSTRATION

D'un même attribut[21] il n'existe qu'une seule substance (*en vertu de la prop.* 5), et il appartient à sa nature d'exister (*en vertu de la prop.* 7). Il sera donc de sa nature qu'elle existe ou finie ou infinie. Mais finie, non. Car (*en vertu de la déf.* 2) il faudrait qu'elle soit bornée par une autre de même nature, qui elle aussi devrait nécessairement exister (*en vertu de la prop.* 7); et ainsi il y aurait deux substances de même attribut, ce qui est absurde (*en vertu de la prop.* 5). Elle existe donc infinie. C.Q.F.D.

SCOLIE I

Puisque « être fini » est en réalité une négation partielle et « être infini » l'affirmation absolue de l'existence d'une certaine nature, il suit donc de la *prop.* 7 à elle seule que toute substance doit être infinie.

SCOLIE 2[22]

Je ne doute pas que, pour tous ceux qui jugent des choses confusément et n'ont pas pris l'habitude de les connaître par leurs causes premières, il soit difficile de concevoir la démonstration de la

non distinguunt inter modificationes substantiarum et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident, substantiis affingant. Qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt, et sine ulla mentis repugnantia tam arbores quam homines loquentes fingunt, et homines tam ex lapidibus quam ex semine formari, et quascunque formas in alias quascunque mutari imaginantur. Sic etiam qui naturam divinam cum humana confundunt, facile Deo affectus humanos tribuunt, praesertim quamdiu etiam ignorant, quomodo | affectus in mente producuntur. 6

[2] Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7. *prop.* dubitarent; imo haec prop. omnibus axioma esset et inter notiones communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei; per modificationes autem id, quod in alio est et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur. Quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere, quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra intellectum non est nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. Si quis ergo diceret se claram et distinctam, hoc est, veram ideam substantiae habere, et nihilominus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret se veram habere ideam, et nihilominus dubitare, num falsa sit (ut satis attendenti fit manifestum); vel si quis statuat substantiam creari, simul statuit ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest. Adeoque fatendum necessario est substantiae existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem. Atque hinc alio modo concludere possumus non dari nisi unicam ejusdem naturae, quod hic ostendere operae pretium esse duxi.

[3] Ut autem hoc ordine faciam, notandum est I. veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex quo sequitur hoc II., nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit quam naturam rei definitae. Ex. gr. definitio trianguli nihil aliud exprimit quam simplicem naturam trianguli, at non certum aliquem triangulorum numerum. III. Notandum dari necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. IV. Denique notandum hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari. His positis sequitur, quod, si in natura certus aliquis numerus individuorum existat, debeat necessario dari causa, cur illa individua et cur non plura nec | pauciora existant. Si ex. gr. in rerum natura 20. homines existant (quos majoris 7

A. C. 7 *in mente* OP V : *in de menschelijke ziel* NS ; vd. Tab. II ad loc. 15 *veritas* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc. 19 *creari* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc. 25 *individuorum* OP V : glossa additur in NS-marg; vd. Tab. II ad loc. 33 *existant*[1] V : *existunt* OP ; aliter infra, p. 110.5, *existat* OP : *existit* V

A. T. 3–5 Cf. TIE § 58 (*Œuvres* I, 98.13–16); vd. notam 24. 23–110.14 « Ut autem hoc ordine faciam, … ut proponebatur » : cf. Ep 34 (Ge IV, 179.18–180.28); vd. notam 26 et cf. Akkerman 167–168, 184–185 (n. 83).

prop. 7 : c'est qu'ils ne distinguent pas entre les modifications des substances et les substances elles-mêmes, et qu'ils ne savent pas comment les choses sont produites. D'où il résulte que, voyant que les choses naturelles ont un commencement, ils en attribuent un par fiction aux substances. Car ceux qui ignorent les vraies causes des choses confondent tout et, sans que leur âme[23] éprouve la moindre réticence, ils forment la fiction d'arbres aussi bien que d'hommes en train de parler, ils imaginent que des hommes se forment à partir de pierres aussi bien que de semence et que n'importe quelles formes se changent en n'importe quelles autres[24]. De même aussi ceux qui confondent la nature divine avec l'humaine attribuent aisément à Dieu des affects[25] humains, surtout lorsqu'ils ignorent en même temps comment les affects se produisent dans l'âme.

[2] Mais si les hommes prêtaient attention à la nature de la substance, ils n'auraient pas le moindre doute sur la vérité de la *prop.* 7 ; cette proposition, bien au contraire, serait pour tous un axiome, et rangée au nombre des notions communes. Car par substance ils entendraient ce qui est en soi et se conçoit par soi, c'est-à-dire ce dont la connaissance ne requiert pas la connaissance d'une autre chose ; et par modifications ce qui est en autre chose, et dont le concept est formé à partir du concept de la chose dans laquelle elles sont. Ce pourquoi nous pouvons avoir des idées vraies de modifications non existantes ; car, encore qu'elles n'aient point d'existence en acte en dehors de l'entendement, leur essence est pourtant contenue en une autre chose de telle sorte qu'on peut les concevoir par celle-ci. Mais, quant aux substances, elles n'ont de vérité hors de l'entendement qu'en elles-mêmes puisqu'elles se conçoivent par soi. Si quelqu'un disait avoir d'une substance une idée claire et distincte, c'est-à-dire vraie, et néanmoins se demandait si une telle substance existait, ce serait ma foi comme s'il disait qu'il a une idée vraie et que néanmoins il se demande si elle est fausse (comme un peu d'attention suffit à le rendre manifeste) ; ou encore : si quelqu'un pose qu'une substance est créée, il pose du même coup qu'une idée fausse est devenue vraie, la plus grande absurdité à coup sûr qui se puisse concevoir. Et ainsi il faut nécessairement avouer que l'existence d'une substance, au même titre que son essence, est une vérité éternelle. Et nous trouvons là une autre façon de conclure qu'il n'y a qu'une seule substance de même nature : ce qu'il vaut la peine, m'a-t-il semblé, d'exposer ici.

[3] Pour le faire selon l'ordre[26], il est à remarquer :

I. que la vraie définition de chaque chose n'implique ni n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie. D'où il suit

II. que nulle définition n'implique ni n'exprime un nombre bien précis d'individus, étant donné qu'elle n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie. Par exemple[27] la définition du triangle n'exprime rien d'autre que la simple nature du triangle, mais non pas un nombre bien précis de triangles.

III. Il faut remarquer qu'il y a nécessairement, de chaque chose existante, une cause bien précise pour laquelle elle existe.

IV. Il faut remarquer enfin que cette cause pour laquelle une certaine chose existe doit ou bien être contenue dans la nature même et la définition de la chose existante (c'est alors qu'il appartient à sa nature d'exister), ou bien être donnée en dehors d'elle.

Cela posé, il s'ensuit que, s'il existe dans la Nature un nombre bien précis d'individus, il doit nécessairement y avoir une cause pourquoi ces individus-là existent, et pourquoi il n'en existe ni plus ni moins. Si par exemple il existe vingt hommes dans la Nature (je suppose pour plus de 51

perspicuitatis causa suppono simul existere, nec alios antea in natura exstitisse), non satis erit (ut scilicet rationem reddamus, cur 20. homines existant) causam naturae humanae in genere ostendere, sed insuper necesse erit causam ostendere, cur non plures nec pauciores quam 20 existant, quandoquidem (*per* III. *notam*) uniuscujusque debet necessario dari causa, cur existat. At haec causa (*per notam* II. *et* III.) non potest in ipsa natura humana contineri, quandoquidem vera hominis definitio numerum vicenarium non involvit. Adeoque (*per notam* IV.) causa, cur hi viginti homines existunt et consequenter cur unusquisque existit, debet necessario extra unumquemque dari; et propterea absolute concludendum omne id, cujus naturae plura individua existere possunt, debere necessario, ut existant, causam externam habere. Jam quoniam ad naturam substantiae (*per jam ostensa in hoc schol.*) pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi. At ex ipsius definitione (*ut jam ex nota* II. *et* III. *ostendimus*) non potest sequi plurium substantiarum existentia; sequitur ergo ex ea necessario unicam tantum ejusdem naturae existere, ut proponebatur.

Propositio IX

Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.

Demonstratio patet ex defin. 4.

Propositio X

Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

Demonstratio

Attributum enim est id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens (*per defin.* 4.), adeoque (*per defin.* 3.) per se concipi debet. Q.E.D. |

Scholium 8

Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere; id enim est de natura substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur, quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit, sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum (*ut defin.* 6. *tradidimus*) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit.

A.T. 24–27 « Ex his ... fuerunt » : cf. Ep 8 (Ge IV, 41.2–6) ; vd. Introd. p. 57.

clarté qu'ils existent ensemble, et qu'il n'en a pas existé d'autres auparavant dans la Nature), il ne suffira pas (pour rendre raison de l'existence des vingt hommes, j'entends), de montrer en général la cause de la nature humaine, mais il sera nécessaire en plus de montrer la cause pourquoi il n'en existe ni plus ni moins que vingt ; car (*en vertu de la remarque* III) de chacun il doit nécessairement y avoir une cause pourquoi il existe. Mais cette cause (*en vertu des remarques* II *et* III) ne peut pas être contenue dans la nature humaine elle-même, étant donné que la vraie définition de l'homme n'implique pas le nombre de vingt. Et ainsi (*en vertu de la remarque* IV) la cause pourquoi ces vingt hommes existent, et par conséquent pourquoi chacun d'eux existe, doit nécessairement être donnée à l'extérieur de chacun d'eux. Et pour cette raison il faut absolument conclure ceci : tout ce qui est tel que sa nature rend possible l'existence de plusieurs individus doit nécessairement, pour qu'ils existent, avoir une cause extérieure. Or, puisqu'il appartient à la nature de la substance d'exister (*en vertu de ce qu'on a déjà montré dans ce scolie*), sa définition doit impliquer l'existence nécessaire, et par conséquent son existence doit se conclure de sa seule définition. Mais de sa définition (*comme nous l'avons précédemment montré à partir des remarques* II *et* III) ne peut pas suivre l'existence de plusieurs substances ; il s'ensuit donc nécessairement qu'il n'en existe qu'une seule de même nature, comme on se proposait de le montrer.

Proposition 9

Plus chaque chose possède de réalité ou d'être, plus d'attributs, lui appartiennent.

Démonstration

Cela est évident d'après la déf. 4.

Proposition 10

Chaque attribut d'une seule et même substance doit se concevoir par soi-même.

Démonstration

L'attribut est en effet ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence (*d'après la déf.* 4), et ainsi (*d'après la déf.* 3) il doit se concevoir par soi-même. C.Q.F.D.

Scolie 52

D'où il apparaît que deux attributs ont beau se concevoir comme distincts d'une distinction réelle, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre, nous ne pouvons pas en conclure cependant qu'ils constituent deux êtres, autrement dit deux substances différentes ; il est en effet de la nature de la substance que chacun de ses attributs se conçoive par soi, puisque tous les attributs qu'elle possède ont toujours été en elle en même temps, et qu'ils n'ont pas pu être produits l'un par l'autre, mais que chacun exprime la réalité de la substance, autrement dit son être. Il n'est donc pas absurde, loin de là, d'attribuer à une seule et même substance une pluralité d'attributs. Au contraire, rien dans la Nature de plus clair que ceci : chaque être doit se concevoir sous quelque attribut ; et plus il possède de réalité ou d'être, plus il possède d'attributs qui expriment et nécessité, autrement dit éternité, et infinité. Et par conséquent rien de plus clair non plus que ceci : un être absolument infini est nécessairement à définir (*comme nous l'avons formulé dans la déf.* 6) comme un être qui consiste en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie bien précise.

[2] Si quis autem jam quaerit, ex quo ergo signo diversitatem substantiarum poterimus dignoscere, legat sequentes propositiones, quae ostendunt in rerum natura non nisi unicam substantiam existere eamque absolute infinitam esse, quapropter id signum frustra quaereretur.

Propositio xi

Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

Demonstratio

Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo (*per axiom.* 7.) ejus essentia non involvit existentiam. Atqui hoc (*per proposit.* 7.) est absurdum. Ergo Deus necessario existit. Q.E.D.

Aliter

Cujuscunque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit. Ex. gr. si triangulus existit, ratio seu causa dari debet, cur existit; si autem non existit, ratio etiam seu causa | dari debet, quae impedit, quo minus existat, sive quae ejus existentiam tollat. Haec vero 9
ratio seu causa vel in natura rei contineri debet vel extra ipsam. Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa ejus natura indicat, nimirum quia contradictionem involvit. Cur autem contra substantia existat, ex sola etiam ejus natura sequitur, quia scilicet existentiam involvit (*vide prop.* 7.). At ratio, cur circulus vel triangulum existit, vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae; ex eo enim sequi debet vel jam triangulum necessario existere vel impossibile esse, ut jam existat. Atque haec per se manifesta sunt. Ex quibus sequitur id necessario existere, cujus nulla ratio nec causa datur, quae impedit, quo minus existat. Si itaque nulla ratio nec causa dari possit, quae impedit, quo minus Deus existat, vel quae ejus existentiam tollat, omnino concludendum est eundem necessario existere. At si talis ratio seu causa daretur, ea vel in ipsa Dei natura vel extra ipsam dari deberet, hoc est, in alia substantia alterius naturae. Nam si ejusdem naturae esset, eo ipso concederetur dari Deum. At substantia, quae alterius esset naturae, nihil cum Deo commune habere (*per 2. prop.*), adeoque neque ejus existentiam ponere neque tollere posset. Cum igitur ratio seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debebit necessario dari, siquidem non existit, in ipsa ejus natura, quae propterea contradictionem involveret. Atque hoc de ente absolute infinito et summe perfecto affirmare absurdum est; ergo nec in Deo nec extra Deum ulla causa seu ratio datur, quae ejus existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit. Q.E.D.

A.C. 16 *quia* OP-corr Gf Br Gi Ge Bl Ba : *quae* OP ante corr. V (NS) Pa Ri V-L Gn Cr; vd. notam 29 25–26 *'habere · posset* OP V : *heeft* NS; vd. Tab. II ad loc. 28 *propterea* OP V : *dieshalven (volgens onz tweede Voorbeelt)* NS; vd. Tab. II ad loc. ‖ *Atque* OP V edd. vett. V-L Ba : *Atqui* Baensch Ap Gn Ge Bl Cr (NS); vd. Akkerman 93–94; cf. p. 114.4 *atque*

[2] Que si maintenant l'on demande à quel signe nous pourrons alors reconnaître une différence entre substances, qu'on lise les propositions qui suivent : elles montrent qu'il n'existe dans la Nature qu'une substance unique et qu'elle est absolument infinie, ce pourquoi l'on chercherait ce signe en vain.

Proposition 11

Dieu, autrement dit une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.

Démonstration

Si vous le niez, concevez, si faire se peut, que Dieu n'existe pas. Donc (*d'après l'ax.* 7) son essence n'implique pas l'existence. Mais c'est là (*d'après la prop.* 7) une absurdité. Donc Dieu existe nécessairement. C.Q.F.D.

Deuxième démonstration

À toute chose quelle qu'elle soit doit être assignée une cause, ou une raison[28], pourquoi elle existe aussi bien que pourquoi elle n'existe pas. Si par exemple un triangle existe, il doit y avoir une raison, ou une cause, pourquoi il existe; mais s'il n'existe pas, il faut aussi qu'il y ait une raison, ou une cause, qui l'empêche d'exister, c'est-à-dire qui supprime son existence. Et cette 53
raison, ou cette cause, doit être contenue ou bien dans la nature de la chose ou bien à l'extérieur d'elle. Par exemple la raison pourquoi un cercle carré n'existe pas, sa nature même l'indique : c'est parce qu'elle implique une contradiction. Et pourquoi au contraire une substance existe suit aussi de sa seule nature : c'est parce[29] qu'elle implique l'existence (*voir la prop.* 7). Mais la raison pourquoi un cercle ou un triangle existe, ou pourquoi il n'existe pas, ne suit pas de leur nature, elle résulte de l'ordre de la nature corporelle universelle; car de cet ordre doit s'ensuivre ou bien que maintenant le triangle nécessairement existe, ou bien que son existence est impossible maintenant. Voilà qui est manifeste par soi. Il s'ensuit qu'existe nécessairement ce dont il n'est donné aucune raison ni cause qui l'empêche d'exister. C'est pourquoi, s'il ne peut y avoir aucune raison ni cause qui empêche Dieu d'exister, ou qui supprime son existence, il faut sans aucune réserve conclure qu'il existe nécessairement. Mais si une telle raison ou cause était donnée, elle devrait se trouver ou bien dans la nature même de Dieu ou bien à l'extérieur d'elle, c'est-à-dire dans une autre substance de nature différente. Car si elle était de même nature, on accorderait du même coup qu'il y a un Dieu. Mais une substance qui serait d'une autre nature ne saurait rien avoir de commun avec Dieu (*en vertu de la prop.* 2), et ainsi elle ne pourrait ni poser ni supprimer son existence. Donc, puisque la raison ou la cause qui supprimerait l'existence divine ne peut se trouver à l'extérieur de la nature divine, elle devra nécessairement se trouver, si toutefois Dieu n'existe pas, dans sa nature même, qui alors impliquerait donc une contradiction. Affirmation absurde, concernant un être absolument infini et souverainement parfait. Il n'y a donc ni en Dieu ni à l'extérieur de Dieu aucune cause ou raison qui supprimerait son existence, et par suite Dieu existe nécessairement. C.Q.F.D.

Aliter

Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est (*ut per se notum*). Si itaque id, quod jam necessario existit, non nisi entia finita sunt, sunt ergo entia finita potentiora ente absolute infinito, atque hoc (*ut per se notum*) absurdum est; ergo vel nihil existit, vel ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos vel in nobis vel in alio, quod necessario existit, existimus (*vid. axiom.* 1. *et prop.* 7.). Ergo ens absolute infinitum, hoc est (*per defin.* 6.), Deus necessario existit. Q.E.D. |

Scholium

In hac ultima demonstratione Dei existentiam a posteriori ostendere volui, ut demonstratio facilius perciperetur; non autem propterea, quod ex hoc eodem fundamento Dei existentia a priori non sequatur. Nam cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque ens absolute infinitum sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit. Multi tamen forsan non facile hujus demonstrationis evidentiam videre poterunt, quia assueti sunt eas solummodo res contemplari, quae a causis externis fiunt; et ex his, quae cito fiunt, hoc est, quae facile existunt, eas etiam facile perire vident, et contra eas res factu difficiliores judicant, hoc est, ad existendum non adeo faciles, ad quas plura pertinere concipiunt. Verum ut ab his praejudiciis liberentur, non opus habeo hic ostendere, qua ratione hoc enunciatum, *quod cito fit, cito perit*, verum sit, nec etiam, an respectu totius naturae omnia aeque facilia sint an secus. Sed hoc tantum notare sufficit, me hic non loqui de rebus, quae a causis externis fiunt, sed de solis substantiis, quae (*per prop.* 6.) a nulla causa externa produci possunt. Res enim, quae a causis externis fiunt, sive ear multis partibus constent sive paucis, quicquid perfectionis sive realitatis habent, id omne virtuti causae externae debetur, adeoque earum existentia ex sola perfectione causae externae, non autem sua, oritur. Contra, quicquid substantia perfectionis habet, nulli causae externae debetur; quare ejus etiam existentia ex sola ejus natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est quam ejus essentia. Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem contra eandem tollit, adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus quam de existentia entis absolute infiniti seu perfecti, hoc est, Dei. Nam quandoquidem ejus essentia omnem imperfectionem secludit, absolutamque perfectionem involvit, eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit, summamque de eadem certitudinem dat, quod mediocriter attendenti perspicuum fore credo. |

Propositio XII

Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur substantiam posse dividi.

A.C. 15 *fiunt*[1] V (NS) Leopold 69 Baensch Gn Cr[2] : *fluunt* perperam OP edd. cett : *hun oorsprong hebben* NS 21 *Res* OP V edd. (praeter Ap) : *Quoad res* Ap 24 *sua* coni. Vermeulen 313 (NS) : *suae* OP V edd.

A.T. 2 « Posse non existere » : cf. Arist. *De interpr.* 12 (21b12) ; Anselmus, *Prosl.* 7 ; Thomas, ST I[a] q 2.3 ; TP 2.7 (*Œuvres* V, 100.1) ; vd. notam 30. 9–11 « a posteriori », « a priori » : vd. notam 32. 18–19 « quod cito fit, cito perit » : vd. notam 33.

Troisième démonstration

Pouvoir ne pas exister[30] est impuissance, et, au contraire, pouvoir exister est puissance[31] (*comme il est connu de soi*). C'est pourquoi, si ce qui existe à présent nécessairement se réduit à des êtres finis, des êtres finis ont donc plus de puissance qu'un être absolument infini. Et c'est une absurdité (*comme il est connu de soi*). Ou bien donc rien n'existe, ou bien un être absolument infini existe nécessairement lui aussi. Mais nous existons, que ce soit en nous-mêmes ou en autre chose qui nécessairement existe (*voir l'ax.* 1 *et la prop.* 7). Donc un être absolument infini, c'est-à-dire (*d'après la déf.* 6) Dieu, existe nécessairement. C.Q.F.D.

Scolie

Dans cette dernière démonstration, j'ai voulu montrer *a posteriori*[32] l'existence de Dieu, pour que la démonstration fût plus facile à apercevoir ; ce n'est point parce que l'existence de Dieu ne suivrait pas *a priori* de ce même principe fondamental. Car, puisque pouvoir exister est puissance, il s'ensuit que plus il y a de réalité qui revient à la nature d'une chose, plus elle a par elle-même de forces pour exister. Et ainsi un être absolument infini, autrement dit Dieu, a par lui-même une puissance absolument infinie d'exister, et pour cette raison il existe absolument.

Beaucoup pourtant auront peut-être du mal à voir l'évidence de cette démonstration, habitués qu'ils sont à se représenter seulement les choses qui proviennent de causes extérieures : parmi ces choses, ils voient celles qui se font vite, c'est-à-dire celles qui existent facilement, périr aussi facilement ; et à l'inverse ils considèrent comme plus difficiles à faire, c'est-à-dire comme ayant moins de facilité à exister, les choses qu'ils conçoivent comme plus riches en propriétés. Pour les délivrer de ces préjugés, je n'ai pas besoin de faire voir ici dans quelle mesure est vrai l'adage *vite fait vite défait*[33] ; ni non plus si, au regard de la Nature tout entière, tout est également facile ou non. Il suffit de remarquer simplement que je parle ici non pas des choses qui proviennent de causes extérieures mais des seules substances, lesquelles (*en vertu de la prop.* 6) ne peuvent être produites par aucune cause extérieure. En effet, pour les choses qui proviennent de causes extérieures, que ces choses comportent beaucoup ou peu de parties, elles doivent tout ce qu'elles possèdent de perfection, autrement dit de réalité, à la vertu d'une cause extérieure, et ainsi leur existence tire son origine de la seule perfection d'une cause extérieure et non pas de la leur. Au contraire, tout ce qu'une substance a de perfection n'est dû à aucune cause extérieure : voilà pourquoi son existence, elle aussi, doit suivre de sa seule nature, et par suite n'est rien d'autre que son essence. La perfection ne supprime donc pas l'existence d'une chose, au contraire elle la pose. À l'inverse, c'est l'imperfection qui la supprime. Et ainsi nous ne pouvons être certains de l'existence d'aucune chose plus que de l'existence d'un être absolument infini ou parfait, c'est-à-dire de Dieu. Car dès lors que son essence exclut toute imperfection et implique l'absolue perfection, elle supprime du même coup toute cause qui ferait douter de son existence et elle en donne la certitude la plus haute ; ce qui, je crois, sera clair si l'on y fait un peu attention.

Proposition 12

Aucun attribut de substance ne peut être vraiment conçu d'où il suivrait que la substance puisse être divisée.

Demonstratio

Partes enim, in quas substantia sic concepta divideretur, vel naturam substantiae retinebunt vel non. Si primum, tum (*per* 8. *prop.*) unaquaeque pars debebit esse infinita et (*per prop.* 6.) causa sui, et (*per prop.* 5.) constare debebit ex diverso attributo, adeoque ex una substantia plures constitui poterunt, quod (*per prop.* 6.) est absurdum. Adde, quod partes (*per prop.* 2.) nihil commune cum suo toto haberent, et totum (*per defin.* 4. *et prop.* 10.) absque suis partibus et esse et concipi posset, quod absurdum esse nemo dubitare poterit. Si autem secundum ponatur, quod scilicet partes naturam substantiae non retinebunt, ergo, cum tota substantia in aequales partes esset divisa, naturam substantiae amitteret et esse desineret, quod (*per prop.* 7.) est absurdum.

Propositio XIII

Substantia absolute infinita est indivisibilis.

Demonstratio

Si enim divisibilis esset, partes, in quas divideretur, vel naturam substantiae absolute infinitae retinebunt vel non. Si primum, dabuntur ergo plures substantiae ejusdem naturae, quod (*per prop.* 5.) est absurdum. Si secundum ponatur, ergo (*ut supra*) poterit substantia absolute infinita desinere esse, quod (*per prop.* 11.) est etiam absurdum.

Corollarium

Ex his sequitur nullam substantiam et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem.

Scholium

Quod substantia sit indivisibilis, simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi nisi infinita, et quod per partem substantiae nihil aliud intelligi potest quam | substantia finita, quod (*per prop.* 8.) manifestam contradictionem implicat. 12

Propositio XIV

Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.

Demonstratio

Cum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest (*per defin.* 6.), isque necessario existat (*per prop.* 11.), si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae ejusdem attributi existerent, quod (*per prop.* 5.) est absurdum; adeoque nulla substantia extra

A.C. 3 *6.* OP V (NS) edd. (praeter Ba Cr) : *7* Ba Cr Curley 4 *prop.* Br Gi V-L Ap Gn Bl Cr : *pr.* V : *Proposit.* Pa Ri : *Propos.* Gf : *Propositio* perperam OP Ge 8 *retinebunt, ergo, cum* distinguimus : *retinebunt; ergo, cum* OP : *retinebunt. Ergo, cum* V 9 *prop.* edd. (praeter Ge Bl) : *pr.* V : *Propositio* perperam OP Ge Bl 29 *existat ... , si* distinxerunt Ge Ba : similiter *existat ... ; si* edd. cett. (NS) : *existat. ... Si* OP V, haud recte

Démonstration

En effet les parties dans lesquelles la substance ainsi conçue se diviserait ou bien garderont la nature d'une substance ou bien ne la garderont pas. Dans le premier cas, chaque partie devra être infinie (*en vertu de la prop.* 8) et (*en vertu de la prop.* 6) cause de soi, et (*en vertu de la prop.* 5) elle devra consister en un attribut différent ; et ainsi à partir d'une seule substance il pourra s'en constituer plusieurs, ce qui (*en vertu de la prop.* 6) est absurde. Ajoutons que les parties (*en vertu de la prop.* 2) n'auraient rien de commun avec leur tout, et que le tout (*en vertu de la déf.* 4 *et de la prop.* 10) pourrait sans ses parties à la fois être et être conçu ; ce qui est absurde, personne n'en pourra douter. Mais dans le second cas, à savoir si les parties ne gardent pas la nature d'une substance, alors donc, une fois qu'on aurait divisé la totalité de la substance en parties égales, elle perdrait sa nature de substance et cesserait d'être ; ce qui (*en vertu de la proposition* 7) est absurde.

Proposition 13

La substance absolument infinie est indivisible.

Démonstration

Si en effet elle était divisible, les parties en lesquelles elle se diviserait ou bien garderont la nature d'une substance absolument infinie ou bien ne la garderont pas. Dans le premier cas, il y aura donc plusieurs substances de même nature, ce qui (*en vertu de la prop.* 5) est absurde. Dans le second cas, alors (*comme ci-dessus*) la substance absolument infinie pourra donc cesser d'être, ce qui (*en vertu de la prop.* 11) est aussi une absurdité.

Corollaire

Il s'ensuit qu'aucune substance, et par conséquent aucune substance corporelle, en tant qu'elle est substance, n'est divisible.

Scolie

Que la substance soit indivisible, on le comprend plus simplement de cela seul que l'on ne peut concevoir la nature d'une substance qu'infinie, et que par une partie de la substance on ne peut rien entendre d'autre qu'une substance finie, ce qui (*en vertu de la prop.* 8) implique une 56
contradiction manifeste.

Proposition 14

Sauf Dieu, il ne peut y avoir et l'on ne peut concevoir aucune substance.

Démonstration

Puisque Dieu est un être absolument infini dont on ne peut nier aucun attribut qui exprime une essence de substance (*en vertu de la déf.* 6), et puisque Dieu existe nécessairement (*en vertu de la prop.* 11), s'il y avait quelque substance en plus de Dieu, elle devrait s'expliquer par quelque attribut de Dieu ; si bien qu'il existerait deux substances de même attribut, ce qui (*en vertu de la prop.* 5) est absurde. Et ainsi en dehors de Dieu il ne peut y avoir aucune substance, et par

Deum dari potest et consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessario concipi ut existens; atqui hoc (*per primam partem hujus demonst.*) est absurdum. Ergo extra Deum nulla dari neque concipi potest substantia. Q.E.D.

Corollarium I

Hinc clarissime sequitur 1°. Deum esse unicum, hoc est (*per defin.* 6.), in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse, ut in scholio prop. 10. jam innuimus.

Corollarium II

Sequitur II°. rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse vel (*per axiom.* 1.) affectiones attributorum Dei.

Propositio XV

Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

Demonstratio

Praeter Deum nulla datur neque concipi potest substantia (*per* 14. *prop.*), hoc est (*per defin.* 3.), res, quae in se est et per se concipitur. Modi autem (*per defin.* 5.) sine substantia nec esse nec concipi possunt; quare hi in sola divina natura esse et per ipsam solam concipi possunt. Atqui praeter substantias et modos nil datur | (*per axiom.* 1.). Ergo nihil sine Deo esse neque concipi 13
potest. Q.E.D.

Scholium

Sunt, qui Deum instar hominis corpore et mente constantem atque passionibus obnoxium fingunt; sed quam longe hi a vera Dei cognitione aberrent, satis ex jam demonstratis constat. Sed hos mitto. Nam omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum negant. Quod etiam optime probant ex eo, quod per corpus intelligimus quamcunque quantitatem, longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam, quo nihil absurdius de Deo, ente scilicet absolute infinito, dici potest. Attamen interim aliis rationibus, quibus hoc idem demonstrare conantur, clare ostendunt se substantiam ipsam corpoream sive extensam a natura divina omnino removere, atque ipsam a Deo creatam statuunt. Ex qua autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant; quod clare ostendit illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere. Ego saltem satis clare, meo quidem judicio, demonstravi (*vide coroll. prop.* 6. *et schol.* 2. *prop.* 8.) nullam substantiam ab alio posse produci vel creari. Porro prop. 14. ostendimus praeter Deum nullam dari neque concipi posse substantiam; atque hinc conclusimus substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse. Verum, ad pleniorem explicationem, adversariorum argumenta refutabo, quae omnia huc redeunt.

A.C. 6 *unam* OP : *unicam* V (NS); vd. notam 34 31 *hinc conclusimus* OP : *hinc concludimus* V : *hier uit (in de tweede Toegift van de zelfde Voorstelling in dit deel) hebben wy besloten* NS; vd. notam 36 necnon Tab. II ad loc.

conséquent on ne peut pas non plus en concevoir. Car si elle pouvait être conçue, elle devrait nécessairement être conçue comme existante; mais c'est là (*en vertu de la première partie de cette démonstration*) une absurdité. Donc en dehors de Dieu il ne peut y avoir et l'on ne peut concevoir aucune substance. C.Q.F.D.

Corollaire 1

Il s'ensuit très clairement 1°) que Dieu est unique, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 6) qu'il n'y a dans la Nature qu'une seule[34] substance, et que cette substance est absolument infinie, comme nous l'avons déjà indiqué dans le scolie de la prop. 10.

Corollaire 2

Il suit 2°) que chose étendue et chose pensante sont ou bien des attributs de Dieu, ou bien (*en vertu de l'axiome* 1) des affections des attributs de Dieu.

Proposition 15

Tout ce qui est est en Dieu, et rien sans Dieu ne peut être ni être conçu.

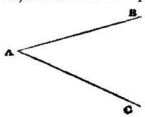
Démonstration

À part Dieu il n'y a et l'on ne peut concevoir aucune substance (*en vertu de la prop.* 14), c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 3) aucune chose qui est en soi et se conçoit par soi. Quant aux modes (*en vertu de la déf.* 5), ils ne peuvent sans substance ni être ni être conçus; c'est pourquoi il n'y a que la nature divine dans laquelle ils puissent être et par laquelle ils puissent être conçus. Mais en dehors des substances et des modes il n'y a rien (*en vertu de l'axiome* 1). Donc rien sans Dieu ne 57
peut être ni être conçu. C.Q.F.D.

Scolie[35]

Il est des gens pour former la fiction d'un Dieu, à l'image de l'homme, consistant en un corps et une âme et en proie aux passions. Les démonstrations précédentes suffisent à établir combien ils s'égarent loin de la vraie connaissance de Dieu. Mais je laisse ces gens-là de côté, car tous ceux qui se sont représenté peu ou prou la nature divine nient que Dieu soit corporel. Ce dont ils donnent également une preuve excellente, tirée de ce que par corps nous entendons n'importe quelle quantité ayant longueur, largeur et profondeur, bornée par telle figure bien précise, et de ce qu'on ne peut énoncer plus grande absurdité de Dieu, à savoir de l'être absolument infini. Mais en même temps, d'autres raisonnements par lesquels ils essaient de démontrer cette même conclusion font bien voir qu'ils écartent entièrement de la nature divine la substance corporelle elle-même, autrement dit la substance étendue, et qu'ils posent qu'elle a été créée par Dieu. Mais par quelle puissance divine elle aura bien pu être créée, ils l'ignorent complètement : ce qui montre bien qu'ils ne comprennent pas ce qu'ils disent eux-mêmes. Pour moi, j'ai au moins démontré, avec à mon sens assez de clarté (*voir cor. de la prop.* 6 *et sc.* 2 *de la prop.* 8), qu'aucune substance ne peut être produite, ou créée, par autre chose. Allons plus loin, dans la prop. 14 nous avons montré qu'en dehors de Dieu aucune substance ne peut être donnée ni conçue; et nous en avons conclu[36] que la substance étendue est l'un des attributs infinis de Dieu. Mais pour l'expliquer plus à fond, je vais réfuter les arguments des adversaires, qui se ramènent tous à ce qui suit.

[2] *Primo*, quod substantia corporea, quatenus substantia, constat, ut putant, partibus; et ideo eandem infinitam posse esse et consequenter ad Deum pertinere posse negant. Atque hoc multis exemplis explicant, ex quibus unum aut alterum afferam. Si substantia corporea, ajunt, est infinita, concipiatur in duas partes dividi; erit unaquaeque pars vel finita vel infinita. Si illud, componitur ergo infinitum ex duabus partibus finitis, quod est absurdum. Si hoc, datur ergo infinitum duplo majus alio infinito, quod etiam est absurdum. Porro, si quantitas infinita mensuratur partibus pedes aequantibus, infinitis talibus partibus constare debebit, ut et, si partibus mensuretur digitos aequantibus; ac propterea unus numerus infinitus erit duodecies major alio infinito. Denique, si ex uno puncto infinitae | cujusdam quantitatis concipiatur 14



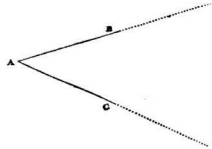
duas lineas, ut AB, AC, certa ac determinata in initio distantia in infinitum protendi, certum est distantiam inter B et C continuo augeri et tandem ex determinata indeterminabilem fore. Cum igitur haec absurda sequantur, ut putant, ex eo, quod quantitas infinita supponitur, inde concludunt substantiam corpoream debere esse finitam et consequenter ad Dei essentiam non pertinere.

[3] *Secundum argumentum* petitur etiam a summa Dei perfectione. Deus enim, inquiunt, cum sit ens summe perfectum, pati non potest; atqui substantia corporea, quandoquidem divisibilis est, pati potest; sequitur ergo ipsam ad Dei essentiam non pertinere.

[4] Haec sunt, quae apud scriptores invenio argumenta, quibus ostendere conantur substantiam corpoream divina natura indignam esse nec ad eandem posse pertinere. Verum enim vero, si quis recte attendat, me ad haec jam respondisse comperiet, quandoquidem haec argumenta in eo tantum fundantur, quod substantiam corpoream ex partibus componi supponunt, quod jam (*prop.* 12. *cum coroll. prop.* 13.) absurdum esse ostendi. Deinde si quis rem recte perpendere velit, videbit omnia illa absurda (siquidem omnia absurda sunt, de quo jam non disputo), ex quibus concludere volunt substantiam extensam finitam esse, minime ex eo sequi, quod quantitas infinita supponatur, sed quod quantitatem infinitam mensurabilem et ex partibus finitis conflari supponunt; quare ex absurdis, quae inde sequuntur, nihil aliud concludere possunt, quam quod quantitas infinita non sit mensurabilis et quod ex partibus finitis conflari non possit. Atque hoc idem est, quod nos supra (*proposit.* 12. *etc.*) jam demonstravimus. Quare telum, quod in nos intendunt, in se ipsos revera conjiciunt. Si igitur ipsi ex suo hoc absurdo concludere tamen volunt substantiam extensam debere esse finitam, nihil aliud hercle faciunt, quam si quis ex eo, quod finxit circulum quadrati proprietates habere, concludit circulum non habere centrum, ex quo omnes ad circumferentiam ductae lineae sunt aequales. Nam substantiam corpoream, quae non nisi infinita, non nisi unica et | non nisi indivisibilis 15

A.C. 6–9 *Porro · Denique* cursive in OP edd. vett. V-L, perperam; vd. notam 37 23 *substantiam corpoream* OP : *substantiam corpoream s. extensam* V : *d'uitgestrekte zelfstandigheit* NS : *Substantia extensa* NS-marg; vd. notam 38

[2] *En premier lieu*[37] la substance corporelle, en tant que substance, comporte à leur avis des parties; aussi disent-ils qu'elle ne peut pas être infinie et que par conséquent elle ne peut appartenir à Dieu. Ils expliquent ce point à l'aide d'une foule d'exemples dont je vais rapporter un ou deux. Si la substance corporelle est infinie, disent-ils, qu'on la conçoive divisée en deux parties: chacune des deux parties sera ou bien finie ou bien infinie. Dans le premier cas, l'infini est donc composé de deux parties finies, ce qui est absurde. Dans le second cas, il y a donc un infini qui est deux fois plus grand qu'un autre infini, ce qui est également absurde. Ensuite, si la quantité infinie est mesurée en parties égales à un pied, elle devra comporter une infinité de semblables parties, tout comme aussi si elle est mesurée en parties égales à un pouce; et partant on aura un nombre infini douze fois plus grand qu'un autre nombre infini. Enfin si, à partir d'un point 58



pris dans une quantité infinie, on se représente deux droites comme AB et AC ayant au début une distance bien précise et déterminée et qui se prolongent à l'infini, il est certain que la distance entre B et C s'accroît continuellement et qu'elle finira, de déterminée, par devenir indéterminable. Puis donc que ces absurdités suivent, à leur sens, de la supposition d'une quantité infinie, ils en concluent que la substance corporelle doit être finie, et par conséquent qu'elle n'appartient pas à l'essence de Dieu.

[3] Un *second argument* se tire également de la souveraine perfection de Dieu. Dieu en effet, disent-ils, puisqu'il est un être souverainement parfait, ne peut pas être passif; mais la substance corporelle, en tant qu'elle est divisible, peut être passive; il s'ensuit donc qu'elle n'appartient pas à l'essence de Dieu.

[4] Voilà les arguments que je rencontre chez les auteurs pour essayer de montrer que la substance corporelle est indigne de la nature divine, et qu'elle ne peut lui appartenir. Mais si l'on y fait correctement attention, on trouvera que j'y ai déjà répondu, étant donné que ces arguments ont pour unique fondement la supposition que la substance corporelle[38] est composée de parties, ce dont j'ai déjà (*prop.* 12 *avec le cor. de la prop.* 13) montré l'absurdité. Ensuite, si l'on veut bien scruter correctement l'affaire, on verra que toutes ces absurdités (à supposer qu'elles soient toutes des absurdités, ce dont je ne dispute pas pour le moment) desquelles ils veulent tirer la conclusion que la substance étendue est finie ne suivent aucunement de la supposition d'une quantité infinie, mais de ce qu'ils supposent que la quantité infinie est mesurable et s'obtient par addition de parties finies. Voilà pourquoi, des absurdités qui s'ensuivent, ils ne peuvent rien conclure sauf que la quantité infinie n'est pas mesurable et ne peut s'obtenir par addition de parties finies. Conclusion identique à ce que nous avions nous-mêmes déjà démontré plus haut (*proposition* 12 *etc.*). Ainsi le trait qu'ils dirigent contre nous les atteint en réalité eux-mêmes. Si donc, de cette absurdité qui est la leur, ils prétendent malgré tout conclure que la substance étendue doit être finie, ils ne font, ma foi, pas autre chose qu'un homme qui commence par former la fiction selon laquelle le cercle a les propriétés du carré, et qui en conclut que le cercle n'a pas de centre d'où toutes les lignes tirées jusqu'à la circonférence soient égales. Car la substance corporelle, qui ne peut être conçue qu'infinie, qu'unique, qu'indivisible (*voir les prop.* 8, 5 *et* 59
12), eux-mêmes, pour conclure qu'elle est finie, conçoivent qu'elle se compose par addition de

potest concipi (*vid. prop.* 8., 5. *et* 12.), eam ipsi, ad concludendum eandem esse finitam, ex partibus finitis conflari et multiplicem esse et divisibilem concipiunt. Sic etiam alii, postquam fingunt lineam ex punctis componi, multa sciunt invenire argumenta, quibus ostendant lineam non posse in infinitum dividi. Et profecto non minus absurdum est ponere, quod substantia corporea ex corporibus sive partibus componatur, quam quod corpus ex superficiebus, superficies ex lineis, lineae denique ex punctis componantur. Atque hoc omnes, qui claram rationem infallibilem esse sciunt, fateri debent, et imprimis ii, qui negant dari vacuum. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut ejus partes realiter distinctae essent, cur ergo una pars non posset annihilari manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis, et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse et in suo statu manere potest. Cum igitur vacuum in natura non detur (de quo alias), sed omnes partes ita concurrere debent, ne detur vacuum, sequitur hinc etiam easdem non posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi.

[5] Si quis tamen jam quaerat, cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem, ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit, praecipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter. Ex. gr. aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus ejusque partes ab invicem | separari, at non, quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque 16
separatur neque dividitur. Porro aqua, quatenus aqua, generatur et corrumpitur; at, quatenus substantia, nec generatur nec corrumpitur.

[6] Atque his me ad secundum argumentum etiam respondisse puto, quandoquidem id in eo etiam fundatur, quod materia, quatenus substantia, divisibilis sit et ex partibus confletur. Et quamvis hoc non esset, nescio, cur divina natura indigna esset, quandoquidem (*per prop.* 14.) extra Deum nulla substantia dari potest, a qua ipsa pateretur. Omnia, inquam, in Deo sunt et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt et ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur; quare nulla ratione dici potest Deum ab alio pati, aut substantiam

A.C. 7 *sciunt* OP (NS) : *sentiunt* V ; vd. notam 39 16–17 *prout ... intellectu fit* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc. 32–33 *omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt et ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur* OP : *omnia quae fiunt, per infinitae dei naturae leges solas* fiunt* V (in calce V^2 add. **et quae ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur*) : *alles, dat gedaan word, word alleenlijk door de wetten van Gods onëindige natuur, en die uit de nootzakelijkheit van zijn wezentheit volgen, gelijk ik wel haast zal tonen, gedaan* NS (quae sequuntur non tam OP quam V)

A.T. 11 « de quo alias » : vd. notam 40.

parties finies et qu'elle est multiple et divisible. Tout comme d'autres commencent par former la fiction selon laquelle une ligne se compose de points, et savent ensuite trouver une foule d'arguments pour montrer qu'une ligne n'est pas divisible à l'infini. À coup sûr, il n'est pas moins absurde de poser que la substance corporelle se compose de corps, autrement dit de parties, que de poser que le corps se compose de surfaces, la surface de lignes, et enfin les lignes de points. Tous ceux qui savent[39] qu'une Raison claire est infaillible doivent l'avouer, et au premier chef ceux qui affirment qu'il n'y a pas de vide. Car si la substance corporelle pouvait se diviser de telle sorte que ses parties fussent réellement distinctes, pourquoi donc une partie ne pourrait-elle pas être anéantie toute seule, tandis que toutes les autres garderaient entre elles la même connexion qu'auparavant? Et pourquoi faudrait-il qu'elles s'adaptent toutes de sorte qu'il n'y ait pas de vide? Assurément, quand des choses sont réellement distinctes entre elles, l'une peut sans l'autre être et demeurer dans son état. Puis donc qu'il n'y a pas de vide dans la Nature (j'en ai traité ailleurs[40]), et que toutes les parties doivent concourir pour faire qu'il n'y ait pas de vide, il s'ensuit également qu'il ne peut pas y avoir entre elles de distinction réelle, c'est-à-dire que la substance corporelle, en tant qu'elle est une substance, ne peut pas être divisée.

[5] Demande-t-on pourtant, maintenant, pourquoi nous sommes par nature si portés à diviser la quantité? Je réponds qu'il y a deux façons pour nous de concevoir la quantité, à savoir: abstraitement, autrement dit superficiellement, en tant évidemment que nous l'imaginons; ou bien comme une substance, ce que l'entendement est seul à faire. C'est pourquoi, si notre attention se porte sur la quantité telle qu'elle est dans l'imagination, ce qui est fréquent et plus facile à faire pour nous, on la trouvera finie, divisible, composée par addition de parties; mais si notre attention se porte sur elle telle qu'elle est dans l'entendement, et si nous la concevons en tant qu'elle est une substance, ce qui est le plus difficile à faire, alors, comme nous l'avons déjà suffisamment démontré, on la trouvera infinie, unique, indivisible. Tous ceux qui auront su faire la distinction entre imagination et entendement le verront assez manifestement. Surtout si l'on fait attention aussi à ce que la matière est partout la même, et à ce que des parties ne s'y distinguent que dans la mesure où nous concevons la matière comme affectée selon diverses modalités; d'où entre ses parties une distinction qui est modale seulement et non pas réelle. Par exemple, de l'eau, nous concevons qu'elle se divise et que ses parties se séparent l'une de l'autre en 60
tant qu'elle est de l'eau, mais non pas en tant qu'elle est substance corporelle; car, en tant que telle, il n'y a pour elle ni séparation ni division. De plus, l'eau en tant qu'eau s'engendre et se corrompt; mais en tant que substance, elle ne s'engendre ni ne se corrompt.

[6] Par là je pense avoir répondu aussi au second argument, étant donné qu'il se fonde lui aussi sur l'idée que la matière, en tant que substance, serait divisible et composée par addition de parties. Et quand bien même ce point ne serait pas acquis, je ne vois pas pourquoi elle serait indigne de la nature divine, étant donné (*en vertu de la prop.* 14) qu'il ne peut y avoir en dehors de Dieu aucune substance dont cette nature divine subisse passivement l'action. Toutes choses, dis-je, sont en Dieu, et tout ce qui se produit se produit en vertu des seules lois de la nature infinie de Dieu et suit de la nécessité de son essence (comme je vais le montrer bientôt). Voilà pourquoi on n'aurait aucune raison de dire que Dieu est passif devant autre chose, ou que la

extensam divina natura indignam esse, tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur. Sed de his impraesentiarum satis.

Propositio xvi

Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

Demonstratio

Haec propositio unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit. Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (*per defin.* 6.), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex ejusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessario sequi debent. Q.E.D.

Corollarium i

Hinc sequitur Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem. |

Corollarium ii 17

Sequitur ii°. Deum causam esse per se, non vero per accidens.

Corollarium iii

Sequitur iii°. Deum esse absolute causam primam.

Propositio xvii

Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.

Demonstratio

Ex sola divinae naturae necessitate vel (quod idem est) ex solis ejusdem naturae legibus infinita absolute sequi modo *prop.* 16. ostendimus; et *prop.* 15. demonstravimus nihil sine Deo esse nec concipi posse, sed omnia in Deo esse; quare nihil extra ipsum esse potest, a quo ad agendum determinetur vel cogatur, atque adeo Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit. Q.E.D.

Corollarium i

Hinc sequitur i°. nullam dari causam, quae Deum extrinsece vel intrinsece, praeter ipsius naturae perfectionem, incitet ad agendum.

A.T. 16 « causa efficiens » : cf. KV 1.3 (*Œuvres* I, 226–229), et vd. notam 41.

substance étendue est indigne de la nature divine, même si on la supposait divisible, pourvu qu'on accorde qu'elle est éternelle et infinie. Mais là-dessus en voilà assez pour le moment.

Proposition 16

De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini).

Démonstration

Cette proposition doit être manifeste pour chacun, pourvu qu'il fasse attention à ceci : une fois donnée la définition d'une chose, n'importe laquelle, l'entendement en conclut plusieurs propriétés qui, réellement, suivent nécessairement de cette définition (c'est-à-dire de l'essence même de la chose) ; et il en conclut d'autant plus de propriétés que la définition de la chose exprime plus de réalité, c'est-à-dire que l'essence de la chose définie implique plus de réalité. Puisque la nature divine possède une infinité absolue d'attributs (*en vertu de la déf.* 6) dont, en outre, chacun exprime en son genre une essence infinie, il doit donc de sa nécessité suivre nécessairement une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini). C.Q.F.D.

Corollaire 1

Il s'ensuit que Dieu est cause efficiente[41] de toutes les choses qui peuvent tomber sous un entendement infini.

Corollaire 2 61

Il suit 2°) que Dieu est cause par soi et non pas par accident.

Corollaire 3

Il suit 3°) que Dieu est absolument cause première.

Proposition 17

Dieu agit d'après les seules lois de sa propre nature, et sans être contraint par personne.

Démonstration

De la seule nécessité de la nature divine ou (ce qui revient au même) des seules lois de sa nature, il suit une absolue infinité de choses, nous venons de le montrer dans la *prop.* 16 ; et nous avons démontré dans la *prop.* 15 que rien sans Dieu ne peut ni être ni être conçu, mais que tout est en Dieu, ce pourquoi il ne peut rien y avoir à l'extérieur de lui par quoi il soit déterminé ou contraint à agir ; et ainsi Dieu agit d'après les seules lois de sa propre nature et sans être contraint par personne. C.Q.F.D.

Corollaire 1

Il s'ensuit 1°) qu'il n'y a aucune cause qui de l'extérieur ou de l'intérieur, excepté la perfection de sa nature, incite Dieu à agir.

Corollarium II

Sequitur II°. solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit (*per prop.* 11. *et coroll.* 1. *prop.* 14.) et ex sola suae naturae necessitate agit (*per prop. praeced.*). Adeoque (*per defin.* 7.) solus est causa libera. Q.E.D.

Scholium

Alii putant Deum esse causam liberam, propterea quod potest, ut putant, efficere, ut ea, quae ex ejus natura sequi diximus, hoc est, quae in ejus potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est ac si dicerent, quod Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur ejus tres angulos aequales esse duobus rectis, sive ut ex data causa non | sequatur 18
effectus, quod est absurdum.

[2] Porro infra absque ope hujus propositionis ostendam ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere. Scio equidem plures esse, qui putant se posse demonstrare ad Dei naturam summum intellectum et liberam voluntatem pertinere; nihil enim perfectius cognoscere sese ajunt, quod Deo tribuere possunt, quam id, quod in nobis summa est perfectio. Porro, tametsi Deum actu summe intelligentem concipiant, non tamen credunt eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere, ut existant, nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia, inquiunt, quae in ejus intellectu sunt, creavisset, nihil tum amplius creare potuisset, quod credunt Dei omnipotentiae repugnare; ideoque maluerunt Deum ad omnia indifferentem statuere nec aliud creantem praeter id, quod absoluta quadam voluntate decrevit creare.

[3] Verum ego me satis clare ostendisse puto (*vid. prop.* 16.) a summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur ejus tres angulos aequari duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit. Et hoc modo Dei omnipotentia longe, meo quidem judicio, perfectior statuitur. Imo adversarii Dei omnipotentiam (liceat aperte loqui) negare videntur. Coguntur enim fateri Deum infinita creabilia intelligere, quae tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia, quae intelligit, crearet, suam, juxta ipsos, exhauriret omnipotentiam et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuant, eo rediguntur, ut simul statuere debeant ipsum non posse omnia efficere, ad quae ejus potentia se extendit, quo absurdius aut Dei omnipotentiae magis repugnans non video quid fingi possit.

[4] Porro, ut de intellectu et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam: si ad aeternam Dei essentiam intellectus scilicet et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et | voluntate toto coelo differre 19
deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans. Quod sic demonstrabo:

A.T. 11 « infra » : E I prop. 32, cor. 36 « canis, signum coeleste, et canis, animal latrans » : cf. CM 2.11 (Ge 1, 274.32–33); Ockham, *Summa logicae*, 1.15. Vd. notam 44.

Corollaire 2

Il suit 2°) que seul Dieu est cause libre. Car Dieu est le seul à exister par la seule nécessité de sa propre nature (*en vertu de la prop.* 11 *et du cor.* 1 *de la prop.* 14), et à agir de par la seule nécessité de sa propre nature (*en vertu de la prop. précéd.*). Et ainsi (*en vertu de la déf.* 7) seul il est cause libre. C.Q.F.D.

Scolie[42]

Selon d'autres, si Dieu est cause libre, c'est parce qu'il peut, à leur avis, faire en sorte que ce que nous avons dit suivre de sa nature, c'est-à-dire ce qui est en son pouvoir, n'arrive pas, autrement dit que ces choses ne soient pas produites par lui. Mais autant dire que Dieu peut faire en sorte que de la nature du triangle ne suive pas l'égalité de ses trois angles à deux droits, autrement dit que d'une cause donnée l'effet ne suive pas, ce qui est absurde. 62

[2] En outre, je vais montrer ci-dessous sans me servir de cette proposition que ni entendement ni volonté n'appartiennent à la nature de Dieu. Je sais bien que beaucoup pensent pouvoir démontrer qu'un souverain entendement et une volonté libre appartiennent à la nature de Dieu : ils déclarent en effet ne rien connaître de plus parfait à attribuer à Dieu que ce qui est en nous la perfection suprême. Allons plus loin : même s'ils conçoivent Dieu comme ayant une suprême intelligence en acte, ils ne croient pourtant pas qu'il puisse faire en sorte qu'existent toutes les choses dont il a l'actuelle intellection : car ils estimeraient par là détruire la puissance de Dieu. S'il avait créé, disent-ils, tout ce qu'il y a dans son entendement, il n'aurait alors rien pu créer de plus, ce qu'ils croient contradictoire avec la toute-puissance de Dieu ; aussi ont-ils préféré poser un Dieu indifférent à tout, et qui ne crée rien d'autre en sus de ce qu'il a décidé de créer par une sorte de volonté absolue.

[3] Mais j'estime, quant à moi, avoir montré avec assez de clarté (*voir la prop.* 16) que de la souveraine puissance de Dieu, autrement dit de sa nature infinie, une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire tout, a nécessairement découlé ou continue sans cesse de suivre avec la même nécessité : tout comme de la nature du triangle il suit de toute éternité et pour toute l'éternité que ses angles sont égaux à deux droits. C'est pourquoi la toute-puissance de Dieu a été en acte de toute éternité, et elle restera pour l'éternité dans la même actualité. De cette façon la toute-puissance de Dieu est, à mon sens du moins, posée comme beaucoup plus parfaite. Que dis-je ! ce sont mes adversaires, à parler franc, qui ont l'air de nier la toute-puissance de Dieu. Ils sont en effet contraints d'avouer que Dieu a dans son entendement une infinité de créatures possibles que, cependant, il ne pourra jamais créer. Car autrement, je veux dire s'il créait tout ce qu'il a dans son entendement, il épuiserait selon eux sa puissance et il se rendrait imparfait. Pour poser Dieu comme parfait, ils en sont donc réduits à devoir poser en même temps qu'il ne peut pas faire tout ce à quoi s'étend sa puissance : je ne vois pas quelle fiction l'on pourrait former qui soit plus absurde et contredise davantage à la toute-puissance de Dieu.

[4] Je vais encore plus loin. Communément nous attribuons à Dieu entendement et volonté, et j'ai aussi quelques mots à en dire ici : si entendement et volonté appartiennent bien à l'essence éternelle de Dieu, il faut entendre par l'un et l'autre de ces deux attributs tout autre chose assurément que ce que les hommes ont l'habitude d'entendre couramment. Car un entendement et une volonté qui constitueraient l'essence de Dieu devraient différer de toute l'étendue du 63
ciel[43] de notre entendement et de notre volonté, et ils ne pourraient convenir en rien d'autre que le nom ; exactement de la même manière que conviennent entre eux le Chien, constellation

si intellectus ad divinam naturam pertinet, non poterit, uti noster intellectus, posterior (ut plerisque placet) vel simul natura esse cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus rebus prior est causalitate (*per coroll.* 1. *prop.* 16.); sed contra veritas et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit objective. Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum, tam earum essentiae quam earum existentiae; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem et potentiam unum et idem esse asseruerunt. Cum itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum essentiae quam earum existentiae, debet ipse necessario ab iisdem differre, tam ratione essentiae quam ratione existentiae. Nam causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. Ex. gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis; est enim haec aeterna veritas; et ideo secundum essentiam prorsus convenire possunt, in existendo autem differre debent; et propterea, si unius existentia pereat, non ideo alterius peribit; sed si unius essentia destrui posset et fieri falsa, destrueretur etiam alterius essentia. Quapropter res, quae et essentiae et existentiae alicujus effectus est causa, a tali effectu differre debet tam ratione essentiae quam ratione existentiae. Atqui Dei intellectus est et essentiae et existentiae nostri intellectus causa; ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur, a nostro intellectu tam ratione essentiae quam ratione existentiae differt, nec in ulla re, praeterquam in nomine, cum eo convenire potest, ut volebamus. Circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facile unusquisque videre potest.

Propositio XVIII

Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. |

Demonstratio

Omnia, quae sunt, in Deo sunt et per Deum concipi debent (*per prop.* 15.), adeoque (*per coroll.* 1. *prop.* 16. *hujus*) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa, quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia (*per prop.* 14.), hoc est (*per defin.* 3.), res, quae extra Deum in se sit, quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Q.E.D.

Propositio XIX

Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna.

Demonstratio

Deus enim (*per defin.* 6.) est substantia, quae (*per prop.* 11.) necessario existit, hoc est (*per prop.* 7.), ad cujus naturam pertinet existere, sive (quod idem est) ex cujus definitione sequitur ipsum existere, adeoque (*per defin.* 8.) est aeternus. Deinde per Dei attributa intelligendum est id,

A.C. 10 *quod a causa habet* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad. loc. 23–24 *adeoque (per coroll. 1. prop. 16. hujus) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa* Schmidt Br Gi edd. recc. (*hujus* om. Ba Cr), similiter NS : *adeoque (per Coroll. 1. Prop. 6. hujus) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa* OP-corr Pa Gf Ri : desunt OP ante corr. : desunt V ; vd. notam 46

céleste, et le chien, animal aboyant[44]. Voici comment je vais le démontrer. Si un entendement appartient à la nature divine, il ne pourra pas être, comme notre entendement, postérieur par nature aux choses qu'il comprend (comme l'estiment la plupart) ou contemporain par nature de ces mêmes choses, étant donné que Dieu précède toutes choses dans l'ordre de la causalité (*en vertu du cor.* 1 *de la prop.* 16) ; au contraire, c'est la vérité et l'essence formelle des choses qui est telle qu'elle est parce que telle elle existe objectivement dans l'entendement divin. C'est pourquoi l'entendement de Dieu, dans la mesure où on le conçoit comme constituant l'essence de Dieu, est en réalité la cause des choses, aussi bien de leur essence que de leur existence. Apparemment ils s'en sont avisés eux aussi, ceux qui ont affirmé qu'entendement, volonté et puissance de Dieu sont une seule et même chose. Aussi, puisque l'entendement de Dieu est la cause unique des choses, je veux dire (comme nous l'avons montré) de leur essence aussi bien que de leur existence, nécessairement il doit lui-même différer de ces choses aussi bien sous le rapport de l'essence que sous le rapport de l'existence. Car le causé diffère de sa cause précisément en ce qu'il tient de sa cause. Par exemple, un homme est cause de l'existence, mais non pas de l'essence d'un autre homme ; car cette essence est une vérité éternelle. Aussi peuvent-ils parfaitement convenir selon l'essence, mais dans le fait d'exister ils doivent différer. Aussi, que l'existence de l'un vienne à périr, celle de l'autre ne périra pas pour autant ; mais si l'essence de l'un pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre serait elle aussi détruite. C'est pourquoi la chose qui est cause et de l'essence et de l'existence d'un certain effet doit différer d'un tel effet aussi bien sous le rapport de l'essence que sous le rapport de l'existence. Or l'entendement de Dieu est cause et de l'essence et de l'existence de notre entendement. Donc l'entendement de Dieu, dans la mesure où on le conçoit comme constituant l'essence divine, diffère de notre entendement tant sous le rapport de l'essence que sous le rapport de l'existence, et il ne peut convenir avec lui en rien d'autre que le nom, comme nous le voulions. Concernant la volonté on procède de la même façon, comme chacun peut le voir facilement.

Proposition 18

Dieu est cause immanente[45] et non pas transitive de toutes choses.

Démonstration

Tout ce qui est est en Dieu et doit se concevoir par Dieu (*en vertu de la prop.* 15), et ainsi (*en vertu du cor.* 1 *de la prop.* 16) Dieu est cause des choses qui sont en lui, ce qui est le premier point[46]. Ensuite, il ne peut y avoir en dehors de Dieu aucune substance (*en vertu de la prop.* 14), c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 3) aucune chose qui soit en soi à l'extérieur de Dieu, ce qui était le second point. Dieu est donc la cause immanente et non pas transitive de toutes choses. C.Q.F.D.

Proposition 19

Dieu, autrement dit tous les attributs de Dieu, sont éternels.

Démonstration

Dieu en effet (*en vertu de la déf.* 6) est une substance qui (*en vertu de la prop.* 11) existe nécessairement, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 7) qu'il appartient à sa nature d'exister ; autrement dit (ce qui revient au même) de sa définition s'ensuit le fait même d'exister ; et ainsi (*en vertu de*

quod (*per defin.* 4.) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id, quod ad substantiam pertinet; id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae (*ut jam ex prop.* 7. *demonstravi*) pertinet aeternitas; ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna. Q.E.D.

Scholium

Haec propositio quam clarissime etiam patet ex modo, quo *prop.* 11. Dei existentiam demonstravi; ex ea, inquam, demonstratione constat Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem. Deinde prop. 19. *Principiorum Cartesii* alio etiam modo Dei aeternitatem demonstravi, nec opus est eum hic repetere.

Propositio XX

Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt.

Demonstratio

Deus (*per anteced. prop.*) ejusque omnia attributa sunt aeterna, hoc est (*per defin.* 8.), unumquodque ejus attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae (*per defin.* 4.) Dei aeternam essentiam explicant, ejus simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, | constituit simul ipsius existentiam, adeoque haec et ipsius 21
essentia unum et idem sunt. Q.E.D.

Corollarium I

Hinc sequitur I°. Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem.

Corollarium II

Sequitur II°. Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia. Nam si ratione existentiae mutarentur, deberent etiam (*per prop. praeced.*) ratione essentiae mutari, hoc est (ut per se notum), ex veris falsa fieri, quod est absurdum.

Propositio XXI

Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt.

Demonstratio

Concipe, si fieri potest, siquidem neges, aliquid in aliquo Dei attributo ex ipsius absoluta natura sequi, quod finitum sit et determinatam habeat existentiam sive durationem, ex. gr. ideam Dei in cogitatione. At cogitatio, quandoquidem Dei attributum supponitur, est necessario (*per prop.* 11.) sua natura infinita. Verum quatenus ipsa ideam Dei habet, finita supponitur. At (*per defin.* 2.) finita concipi non potest, nisi per ipsam cogitationem determinetur. Sed non per ipsam

A.C. 8 *Deinde (prop. 19. Principiorum Cartesii) alio* OP (NS) : *Dein* [[ ]] *alio* V; vd. notam 47

A.T. 8 Cf. etiam CM 2.1, « De Dei Aeternitate » (Ge I, 249–252).

la déf. 8) il est éternel. Ensuite, par attributs de Dieu il faut entendre ce qui (*en vertu de la déf.* 4) exprime l'essence de la substance divine; c'est-à-dire que ce qui appartient à la substance, cela même, dis-je, les attributs doivent eux-mêmes l'impliquer. Or l'éternité appartient à la nature de la substance (*comme je l'ai déjà démontré à partir de la prop.* 7), donc chacun des attributs doit impliquer l'éternité et ainsi ils sont tous éternels. C.Q.F.D.

Scolie

L'évidence de cette proposition apparaît aussi avec toute la clarté possible par la façon dont dans la proposition 11 j'ai démontré l'existence de Dieu : cette démonstration, dis-je, établit que l'existence de Dieu est au même titre que son essence une vérité éternelle. Ensuite, j'ai encore démontré dans la prop. 19 des *Principes de Descartes*[47] l'éternité de Dieu d'une autre façon et il n'est pas besoin de le répéter ici.

Proposition 20

L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose

Démonstration

Dieu (*en vertu de la prop. précéd.*) et tous ses attributs sont éternels, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 8) que chacun de ses attributs exprime l'existence. Donc les mêmes attributs de Dieu qui (*en vertu de la déf.* 4) expliquent l'essence éternelle de Dieu, expliquent en même temps son éternelle existence, c'est-à-dire que cela même qui constitue l'essence de Dieu constitue en même temps 65
son existence; et ainsi cette existence et son essence sont une seule et même chose. C.Q.F.D.

Corollaire 1

Il s'ensuit 1°) que l'existence de Dieu, au même titre que son essence, est une vérité éternelle.

Corollaire 2

Il s'ensuit 2°) que Dieu, autrement dit tous les attributs de Dieu, sont immuables. Car s'ils changeaient sous le rapport de l'existence, ils devraient le faire aussi (*en vertu de la prop. précéd.*) sous le rapport de l'essence, c'est-à-dire (comme il est connu de soi) devenir faux de vrais qu'ils étaient, ce qui est absurde.

Proposition 21

Tout ce qui suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu[48] *a dû toujours exister, et exister infini; autrement dit il est, par l'entremise de ce même attribut, éternel et infini.*

Démonstration

Qu'on essaie de concevoir, si on le nie, quelque chose en quelque attribut de Dieu qui suivrait de sa nature absolue tout en étant fini et en ayant une existence, autrement dit une durée, déterminée : par exemple l'idée de Dieu dans la pensée. La pensée, étant donné qu'on la suppose être un attribut de Dieu, est nécessairement (*en vertu de la prop.* 11) infinie de sa propre nature. Mais en tant qu'elle a l'idée de Dieu, elle est supposée être finie. Or (*en vertu de la déf.* 2) on ne peut la concevoir comme finie que si elle est bornée[49] par la pensée elle-même. Mais non

cogitationem, quatenus ideam Dei constituit; eatenus enim finita supponitur esse. Ergo per cogitationem, quatenus ideam Dei non constituit, quae tamen (*per prop.* 11.) necessario existere debet. Datur igitur cogitatio non constituens ideam Dei ac propterea ex ejus natura, quatenus est absoluta cogitatio, non sequitur necessario idea Dei. (Concipitur enim ideam Dei constituens et non constituens.) Quod est contra hypothesin. Quare, si idea Dei in cogitatione, aut aliquid (perinde est, quicquid sumatur, quandoquidem demonstratio universalis est) in aliquo Dei attributo, ex necessitate absolutae naturae ipsius attributi sequatur, id debet necessario esse infinitum; quod erat primum.

[2] Deinde id, quod ex necessitate naturae alicujus attributi ita | sequitur, non potest 22
determinatam habere durationem. Nam, si neges, supponatur res, quae ex necessitate naturae alicujus attributi sequitur, dari in aliquo Dei attributo, ex. gr. idea Dei in cogitatione, eaque supponatur aliquando non exstitisse vel non exstitura. Cum autem cogitatio Dei attributum supponatur, debet et necessario et immutabilis existere (*per prop.* 11. *et coroll.* 2. *prop.* 20.). Quare ultra limites durationis ideae Dei (supponitur enim aliquando non extitisse aut non exstitura) cogitatio sine idea Dei existere debebit; atqui hoc est contra hypothesin; supponitur enim ex data cogitatione necessario sequi ideam Dei. Ergo idea Dei in cogitatione, aut aliquid, quod necessario ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequitur, non potest determinatam habere durationem, sed per idem attributum aeternum est; quod erat secundum. Nota hoc idem esse affirmandum de quacunque re, quae in aliquo Dei attributo ex Dei absoluta natura necessario sequitur.

Propositio XXII

Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

Demonstratio

Hujus propositionis demonstratio procedit eodem modo ac demonstratio praecedentis.

Propositio XXIII

Omnis modus, qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit.

A. C. 10 *durationem* OP V : *existentiam sive durationem* Ge (ex NS) ; vd. Tab. II ad loc. 22
aliquo OP V (NS) edd. recc. : *alio* edd. vett. (perperam)

pas de la pensée elle-même en tant qu'elle constitue l'idée de Dieu, car c'est en tant que telle qu'on la suppose finie. C'est donc de la pensée en tant qu'elle ne constitue pas l'idée de Dieu, pensée qui pourtant (*en vertu de la prop.* 11) doit exister nécessairement. Il y a donc une pensée qui ne constitue pas l'idée de Dieu; et ainsi, de sa nature en tant qu'elle est la pensée absolue ne suit pas nécessairement l'idée de Dieu. (Car on la conçoit et comme constituant l'idée de Dieu, et comme ne la constituant pas.) Ce qui va à l'encontre de l'hypothèse. C'est pourquoi, si l'idée de Dieu dans la pensée, ou n'importe quelle chose dans n'importe quel attribut (tout exemple qu'on prend revient au même, étant donné que la démonstration est universelle), suit de la nécessité de la nature absolue de cet attribut, elle doit nécessairement être infinie, ce qui était le premier point.

[2] Ensuite, ce qui résulte ainsi de la nécessité de la nature d'un attribut ne peut avoir 66
une durée déterminée. Car, si on le nie, supposez qu'une chose qui suit de la nécessité de la nature d'un attribut est donnée dans un certain attribut de Dieu, par exemple l'idée de Dieu dans la pensée; et supposez que cette chose à un certain moment n'a pas existé ou n'existera pas. Comme on suppose que la pensée est un attribut de Dieu, son existence doit être à la fois nécessaire et immuable (*en vertu de la prop.* 11 *et du cor.* 2 *de la prop.* 20). C'est pourquoi, au-delà des limites de durée assignées à l'idée de Dieu (on suppose en effet qu'à un certain moment elle n'a pas existé ou elle n'existera pas), la pensée devra exister sans l'idée de Dieu; mais cela va à l'encontre de l'hypothèse; on suppose en effet que, si la pensée est donnée, l'idée de Dieu en suit nécessairement. Donc l'idée de Dieu dans la pensée, ou telle ou telle chose qui résulte nécessairement de la nature absolue de quelque attribut de Dieu, ne peut avoir de durée déterminée: en vertu de ce même attribut elle est éternelle, ce qui était le second point. Remarquons que l'affirmation vaut pour toute chose qui, en un certain attribut de Dieu, suit nécessairement de la nature absolue de Dieu.

Proposition 22

Tout ce qui suit d'un attribut de Dieu en tant que modifié par une modification de ce genre, modification qui en vertu de ce même attribut a une existence nécessaire et infinie, doit lui aussi avoir une existence à la fois nécessaire et infinie.

Démonstration

Pour démontrer cette proposition, on procède de la même façon que pour démontrer la précédente.

Proposition 23

Tout mode dont l'existence est à la fois nécessaire et infinie a dû suivre comme une conséquence nécessaire ou bien de la nature absolue d'un attribut de Dieu, ou bien d'un attribut modifié par une modification dont l'existence est à la fois nécessaire et infinie.

Demonstratio

Modus enim in alio est, per quod concipi debet (*per defin.* 5.), hoc est (*per prop.* 15.), in solo Deo est et per solum Deum concipi | potest. Si ergo modus concipitur necessario existere et 23
infinitus esse, utrumque hoc debet necessario concludi sive percipi per aliquod Dei attributum, quatenus idem concipitur infinitatem et necessitatem existentiae sive (*quod per defin.* 8. *idem est*) aeternitatem exprimere, hoc est (*per defin.* 6. *et prop.* 19.), quatenus absolute consideratur. Modus ergo, qui et necessario et infinitus existit, ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequi debuit; hocque vel immediate (*de quo prop.* 21.), vel mediante aliqua modificatione, quae ex ejus absoluta natura sequitur, hoc est (*per prop. praeced.*), quae et necessario et infinita existit. Q.E.D.

Propositio XXIV

Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam.

Demonstratio patet ex definitione I. Id enim, cujus natura (in se scilicet considerata) involvit existentiam, causa est sui et ex sola suae naturae necessitate existit.

Corollarium

Hinc sequitur Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere, sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam sive res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae neque suae durationis potest esse causa, sed tantum Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere (*per coroll.* I. *prop.* 14.).

Propositio XXV

Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.

Demonstratio

Si negas, ergo rerum essentiae Deus non est causa; adeoque (*per axiom.* 4.) potest rerum essentia sine Deo concipi; atqui hoc | (*per prop.* 15.) est absurdum. Ergo rerum etiam essentiae Deus est 24
causa. Q.E.D.

Scholium

Haec propositio clarius sequitur ex propositione 16. Ex ea enim sequitur, quod ex data natura divina tam rerum essentia quam existentia debeat necessario concludi; et, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est, quod adhuc clarius ex sequenti corollario constabit.

A.T. 16 « essendi » : cf. Ep 12 (Ge IV, 55.3), et vd. notam 50.

Démonstration

En effet un mode est en autre chose par quoi il doit se concevoir (*en vertu de la déf.* 5) ; c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 15) est en Dieu seul et ne peut se concevoir que par Dieu seul. Si donc 67
on conçoit qu'un mode existe nécessairement et qu'il est infini, l'un et l'autre caractères doivent être nécessairement conclus, autrement dit perçus, par l'entremise d'un attribut de Dieu en tant que cet attribut est conçu comme exprimant l'infinité et la nécessité d'exister, autrement dit (*ce qui revient au même en vertu de la déf.* 8) l'éternité, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 6 *et de la prop.* 19) en tant qu'il est considéré absolument. Si un mode existe à la fois nécessairement et infini, il a donc dû suivre de la nature absolue d'un attribut de Dieu, et cela ou bien immédiatement (*cas dont traite la prop.* 21) ou bien par la médiation d'une certaine modification qui suit de sa nature absolue, c'est-à-dire (*en vertu de la prop. précéd.*) qui existe nécessairement et infinie. C.Q.F.D.

Proposition 24

L'essence des choses que Dieu produit n'implique pas l'existence.

Démonstration

Cela est évident d'après la définition I. En effet ce dont la nature (je veux dire la nature considérée en elle-même) implique l'existence, c'est ce qui est cause de soi et tient son existence de la seule nécessité de sa propre nature.

Corollaire

Il s'ensuit que Dieu n'est pas seulement, pour les choses, cause de ce qu'elles commencent à exister, mais aussi de ce qu'elles persévèrent dans l'exister[50], autrement dit (pour me servir d'une expression scolastique) que Dieu est pour les choses cause de leur être. Car, que les choses existent ou qu'elles n'existent pas, chaque fois que nous tournons notre attention vers leur essence, nous trouvons qu'elle n'implique ni existence ni durée ; et ainsi leur essence ne peut être la cause ni de leur existence ni de leur durée ; cette cause ne peut être que Dieu, à la seule nature de qui il appartient d'exister (*en vertu du cor.* I *de la prop.* 14).

Proposition 25

Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence des choses, mais aussi de leur essence.

Démonstration

Si on le nie, c'est donc que Dieu n'est pas cause de l'essence des choses ; et ainsi (*en vertu de l'ax.* 4) l'essence des choses peut être conçue sans Dieu. Or c'est là (*en vertu de la prop.* 15) une 68
absurdité. Donc Dieu est aussi cause de l'essence des choses. C.Q.F.D.

Scolie

Cette proposition suit avec plus de clarté de la Proposition 16. D'elle en effet il suit que, la nature divine étant donnée, tant l'essence des choses que leur existence doit nécessairement s'en conclure ; et, pour le dire d'un mot, au même sens où Dieu est dit cause de soi il faut le dire aussi cause de toutes choses, ce que le corollaire qui suit va établir encore plus clairement.

Corollarium

Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Demonstratio patet ex propositione 15. et definitione 5.

Propositio XXVI

Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.

Demonstratio

Id, per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (ut per se notum). Adeoque tam ejus essentiae quam existentiae Deus ex necessitate suae naturae est causa efficiens (*per prop.* 25. *et* 16.); quod erat primum. Ex quo etiam quod secundo proponitur, clarissime sequitur. Nam si res, quae a Deo determinata non est, se ipsam determinare posset, prima pars hujus falsa esset, quod est absurdum, ut ostendimus.

Propositio XXVII

Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.

Demonstratio

Haec propositio patet ex axiomate tertio. |

Propositio XXVIII

Quodcunque singulare sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam; et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum.

Demonstratio

Quicquid determinatum est ad existendum et operandum, a Deo sic determinatum est (*per prop.* 26. *et coroll. prop.* 24.). At id, quod finitum est et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est (*per prop.* 21.). Debuit ergo ex Deo vel (ex) aliquo ejus attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam et modos nil datur (*per axiom.* 1. *et defin.* 3. *et* 5.), et modi (*per coroll. prop.*

A.C. 31 *vel ex aliquo* V : *vel aliquo* OP

Corollaire

Les choses particulières ne sont rien que des affections, autrement dit des modes, des attributs de Dieu, par lesquels les attributs de Dieu s'expriment d'une façon bien précise et déterminée. La démonstration est évidente d'après la proposition 15 et la définition 5.

Proposition 26

Une chose qui est déterminée à opérer un certain effet y a été déterminée nécessairement par Dieu; et une chose qui n'est pas déterminée par Dieu ne peut pas se déterminer elle-même à opérer.

Démonstration

Ce par quoi les choses sont dites déterminées à opérer un certain effet est nécessairement quelque chose de positif (comme il est connu de soi). Et ainsi, tant pour son essence que pour son existence, c'est Dieu qui en est de par la nécessité de sa propre nature la cause efficiente (*en vertu des prop.* 25 *et* 16): ce qui était le premier point. D'où suit aussi très clairement le second point de la proposition. Car si une chose qui n'est pas déterminée par Dieu pouvait se déterminer elle-même, la première partie de cette proposition serait fausse, ce qui est absurde, comme nous venons de le montrer.

Proposition 27

Une chose qui est déterminée par Dieu à opérer un certain effet ne peut pas se rendre elle-même indéterminée.

Démonstration

Cette proposition est évidente d'après l'axiome 3.

Proposition 28

Une chose singulière quelle qu'elle soit, autrement dit toute chose qui est finie et possède une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à opérer que si elle est déterminée à exister et à opérer par une autre cause, qui elle aussi est finie et possède une existence déterminée; et cette cause à son tour ne peut pas elle non plus exister ni être déterminée à opérer sans une autre, qui elle aussi est finie et possède une existence déterminée, pour la déterminer à exister et à opérer, et ainsi à l'infini.

Démonstration

Tout ce qui est déterminé à exister et à opérer y est déterminé par Dieu (*en vertu de la prop.* 26 *et du cor. de la prop.* 24). Mais ce qui est fini et possède une existence déterminée n'a pas pu être produit par la nature absolue d'un attribut de Dieu; car tout ce qui suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu est infini et éternel (*en vertu de la prop.* 21). Il a donc dû suivre de Dieu, ou de l'un de ses attributs, en tant qu'on le considère comme affecté de quelque mode; car hormis la substance et les modes il n'y a rien (*en vertu de l'ax.* 1 *et des déf.* 3 *et* 5), et les modes

25.) nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus affectum est modificatione, quae aeterna et infinita est, sequi etiam non potuit (*per prop.* 22.). Debuit ergo sequi, vel ad existendum et operandum determinari a Deo vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa sive hic modus (*per eandem rationem, qua primam partem hujus jam jam demonstravimus*) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, et rursus haec ultima (*per eandem rationem*) ab alia, et sic semper (*per eandem rationem*) in infinitum. Q.E.D. |

Scholium

26

Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, ⟨quaedam⟩ mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt, hinc sequitur 1°. quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima, non vero in suo genere, ut ajunt. Nam Dei effectus sine sua causa nec esse nec concipi possunt (*per prop.* 15. *et coroll. prop.* 24.). Sequitur 11°. quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius, quae ex absoluta ejus natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quae sunt, in Deo sunt et a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse nec concipi possint.

Propositio XXIX

In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.

Demonstratio

Quicquid est, in Deo est (*per prop.* 15.). Deus autem non potest dici res contingens. Nam (*per prop.* 11.) necessario, non vero contingenter existit. Modi deinde divinae naturae ex eadem etiam necessario, non vero contingenter secuti sunt (*per prop.* 16.), idque vel quatenus divina natura absolute (*per prop.* 21.), vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur (*per prop.* 27.). Porro horum modorum Deus non tantum est causa, quatenus simpliciter existunt (*per coroll. prop.* 24.), sed etiam (*per prop.* 26.), quatenus ad aliquid operandum determinati considerantur. Quod si a Deo (*per eand. prop.*) determinati non sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos determinent; et contra (*per prop.* 27.) si a Deo determinati sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos indeterminatos reddant. Quare | omnia ex 27
necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum et operandum, nullumque datur contingens. Q.E.D.

A.C. 11 *quaedam* suppl. Gf Leopold 70 sq. (NS) : deest OP V Pa Ri Br Gi ; suppl. alii alia ; cf. supra, E I, prop. 23 dem. (p. 134.8–9), necnon Ep 63 (Ge IV, 276.1–5, 276.20–23), Ep 64 (Ge IV, 278.24–28) 27 *27.* OP V (NS) edd. fere omnes : *22* tent. Meijer[2] : *28* Ba (auctore Gueroult) Curley : *27 et 28* Cr ; vd. notam 52

(*en vertu du cor. de la prop.* 25) ne sont rien que les affections des attributs de Dieu. Mais il n'a pas pu suivre non plus de Dieu ou de l'un de ses attributs en tant qu'il est affecté par une modification qui est éternelle et infinie (*en vertu de la prop.* 22). Ce dont il a dû suivre, ou ce qui a dû le déterminer à exister et à opérer, c'est donc Dieu ou l'un de ses attributs en tant qu'il est modifié d'une modification qui est finie et possède une existence déterminée. Ce qui était le premier point. Ensuite, cette cause à son tour (autrement dit ce mode) a dû elle aussi (*en vertu du même raisonnement qui vient de nous servir à démontrer la première partie de cette proposition*) être déterminée par une autre, qui elle aussi est finie et possède une existence déterminée, et à son tour cette dernière (*en vertu du même raisonnement*) par une autre, et ainsi sans cesse (*en vertu du même raisonnement*) à l'infini. C.Q.F.D.

Scolie

70

Puisque certaines choses ont dû être produites par Dieu immédiatement, à savoir celles qui suivent nécessairement de sa nature absolue, et puisque d'autres choses, produites par la médiation de ces premières, ne peuvent cependant sans Dieu ni être ni être conçues, il s'ensuit 1°) que des choses produites par lui immédiatement, Dieu est la cause absolument prochaine[51], et non point, comme on dit, en son genre. Car les effets de Dieu ne peuvent sans leur cause ni être ni être conçus (*en vertu de la prop.* 15 *et du cor. de la prop.* 24). Il suit 2°) que Dieu ne peut proprement être dit cause éloignée des choses singulières, sauf peut-être pour bien les distinguer de celles qu'il a produites immédiatement, ou plutôt qui suivent de sa nature absolue. Car nous entendons par cause éloignée le genre de cause qui n'est d'aucune façon conjointe avec son effet. Mais toutes les choses qui sont sont en Dieu, et elles dépendent tellement de Dieu qu'elles ne peuvent sans lui ni être ni être conçues.

Proposition 29

Dans la Nature il n'y a rien de contingent ; tout y est, de par la nécessité de la nature divine, déterminé à exister et à opérer de façon bien précise.

Démonstration

Tout ce qui est est en Dieu (*en vertu de la prop.* 15) : or Dieu ne peut pas être dit une chose contingente. Car (*en vertu de la prop.* 11) c'est nécessairement qu'il existe et non pas de façon contingente. Ensuite, quant aux modes de la nature divine, c'est eux aussi de façon nécessaire et non pas contingente qu'ils en ont suivi (*en vertu de la prop.* 16), et cela en tant que la nature divine est considérée ou bien absolument (*en vertu de la prop.* 21), ou bien comme déterminée à agir de façon bien précise (*en vertu de la prop.* 27[52]). Faisons un pas de plus : Dieu est cause de ces modes, non pas seulement en tant qu'ils existent tout simplement (*en vertu du cor. de la prop.* 24), mais aussi (*en vertu de la prop.* 26) en tant qu'ils sont considérés comme déterminés à produire tel effet. Si Dieu (*en vertu de cette même prop.*) ne les détermine pas, il est impossible et non pas contingent qu'ils se déterminent eux-mêmes ; et inversement (*en vertu de la prop.* 27) si Dieu les détermine, il est impossible et non pas contingent qu'ils se rendent eux-mêmes indéterminés. Voilà pourquoi tout est déterminé par la nécessité de la nature divine non pas 71
seulement à exister, mais aussi à exister et à opérer d'une façon bien précise, et il n'y a rien de contingent. C.Q.F.D.

Scholium

Antequam ulterius pergam, hic, quid nobis per naturam naturantem et quid per naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe quod per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est (*per coroll. 1 prop. 14. et coroll. 2. prop.* 17.), Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt.

Propositio xxx

Intellectus actu finitus aut infinitus Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet et nihil aliud.

Demonstratio

Idea vera debet convenire cum suo ideato (*per axiom.* 6.), hoc est (ut per se notum), id, quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari; atqui in natura (*per coroll.* 1. *prop.* 14.) non nisi una substantia datur, nempe Deus, nec ullae aliae affectiones (*per prop.* 15.) quam quae in Deo sunt et quae (*per eandem prop.*) sine Deo nec esse nec concipi possunt; ergo intellectus actu finitus aut infinitus Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet et nihil aliud. Q.E.D.

Propositio xxxi

Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent. | 28

Demonstratio

Per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore etc. differt, adeoque (*per defin.* 5.) per absolutam cogitationem concipi debet; nempe (*per prop.* 15. *et defin.* 6.) per aliquod Dei attributum, quod aeternam et infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse nec concipi possit; ac propterea (*per schol. prop.* 29.) ad naturam naturatam, non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi. Q.E.D.

A. C. 11 *Intellectus actu finitus aut infinitus* V (NS) : *Intellectus actu finitus sive infinitus* NS-marg *Intellectus actu finitus, aut actu infinitus* OP ; vd. notam 54 18 *intellectus actu finitus aut infinitus* V.(NS) : *intellectus actu finitus, aut actu infinitus* OP ; vd. notam 54

A. T. 2–3 « natura naturans », « natura naturata » : cf. KV I, c. 8–9 (*Œuvres* I, 248–253), Ep 9 (Ge IV, 45.15–16, 45.32–33) ; CM 2.7 (Ge I, 264.3), 2.9 (267.9) ; vd. notam 53.

Scolie

Avant d'aller plus loin, je veux ici expliquer ce qu'il nous faut entendre par nature naturante et par nature naturée[53], ou plutôt le faire remarquer. Car ce qui précède l'a déjà établi à mon sens avec évidence : par nature naturante il nous faut entendre ce qui est en soi et se conçoit par soi, autrement dit cette sorte d'attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire (*en vertu du cor.* 1 *de la prop.* 14 *et du cor.* 2 *de la prop.* 17) Dieu en tant qu'il est considéré comme cause libre. Et par nature naturée j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de l'un de ses attributs, c'est-à-dire tous les modes des attributs de Dieu en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu et qui sans Dieu ne peuvent ni être ni être conçues.

Proposition 30

Fini ou infini, un entendement en acte[54] doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu, et rien d'autre.

Démonstration

L'idée vraie doit s'accorder avec son idéat (*en vertu de l'ax.* 6), c'est-à-dire (comme il est connu de soi) que ce qui est contenu objectivement dans l'entendement doit nécessairement être donné dans la Nature. Or dans la Nature (*en vertu du cor.* 1 *de la prop.* 14) il n'est donné qu'une seule substance, à savoir Dieu ; ni aucune autre affection (*en vertu de la prop.* 15) que les affections qui sont en Dieu et qui (*en vertu de la même prop.*) ne peuvent sans Dieu ni être ni être conçues. Fini ou infini, un entendement en acte doit donc comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu, et rien d'autre. C.Q.F.D.

Proposition 31

Un entendement en acte, qu'il soit fini ou infini, comme aussi une volonté, un désir, un amour et ainsi de suite, doivent être rapportés à la nature naturée et non pas à la naturante.

Démonstration 72

Par entendement en effet (*comme il est connu de soi*) nous n'entendons pas la pensée absolue, mais seulement un mode bien précis du penser, mode qui diffère des autres modes, désir, amour etc. ; et ainsi (*en vertu de la déf.* 5) il doit être conçu par la pensée absolue ; ce qui veut dire, bien sûr (*en vertu de la prop.* 15 *et de la déf.* 6), qu'il doit être conçu par l'entremise d'un certain attribut de Dieu qui exprime l'essence éternelle et infinie de la pensée, et cela de façon telle qu'il ne puisse sans lui ni être ni être conçu ; et pour cette raison (*en vertu du sc. de la prop.* 29) il doit être rapporté à la nature naturée et non pas à la naturante, comme aussi les autres modes du penser. C.Q.F.D.

Scholium

Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo ullum dari intellectum potentia; sed quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat.

Propositio XXXII

Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria.

Demonstratio

Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus; adeoque (*per prop.* 28.) unaquaeque volitio non potest existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur, et haec rursus ab alia, et sic porro in infinitum. Quod si voluntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum et operandum determinari a Deo, non quatenus substantia absolute infinita est, sed quatenus attributum habet, quod infinitam et aeternam cogitationis essentiam exprimit (*per prop.* 23.). Quocumque igitur modo, sive finita sive infinita concipiatur, causam requirit, a qua ad existendum et operandum determinetur; adeoque (*per defin.* 7.) non potest dici causa libera, sed tantum necessaria vel coacta. Q.E.D. |

Corollarium I

Hinc sequitur I°. Deum non operari ex libertate voluntatis. 29

Corollarium II

Sequitur II°. voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere ut motus et quies, et absolute ut omnia naturalia, quae (*per prop.* 29.) a Deo ad existendum et operandum certo modo determinari debent. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad existendum et operandum certo modo determinetur. Et quamvis ex data voluntate sive intellectu infinita sequantur, non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere quam propter ea, quae ex motu et quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus et quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet quam reliqua naturalia, sed ad ipsam eodem modo sese habet ut motus et quies et omnia reliqua, quae ostendimus ex necessitate divinae naturae sequi et ab eadem ad existendum et operandum certo modo determinari.

Propositio XXXIII

Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt.

Scolie

La raison pour laquelle je parle ici d'entendement en acte n'est pas que j'accorde que soit donné un quelconque entendement en puissance; mais comme je désire éviter toute confusion, je n'ai voulu parler que d'une chose que nous percevons avec la plus grande clarté possible, à savoir l'acte d'intellection lui-même, acte tel que nous ne percevons rien avec plus de clarté. Car nous ne pouvons rien comprendre qui ne conduise à une connaissance plus parfaite de l'acte d'intellection.

Proposition 32

La volonté ne peut pas être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire.

Démonstration

La volonté est seulement un mode bien précis du penser, au même titre que l'entendement; et ainsi (*en vertu de la prop.* 28) chaque volition ne peut exister ni être déterminée à produire un effet que si elle est déterminée par une autre cause, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi de suite à l'infini. Si l'on suppose une volonté infinie[59], elle doit elle aussi être déterminée à exister et à produire un effet par Dieu : non pas par Dieu en tant qu'il est une substance absolument infinie, mais en tant qu'il a l'attribut qui exprime l'essence infinie et éternelle de la pensée (*en vertu de la prop.* 23). De quelque façon qu'on la conçoive, finie ou infinie, elle requiert donc une cause par laquelle elle soit déterminée à exister et à produire un effet; et ainsi (*en vertu de la déf.* 7) elle ne peut pas être dite cause libre mais seulement cause nécessaire ou contrainte. C.Q.F.D.

Corollaire 1

Il s'ensuit 1°) que Dieu n'opère pas par la liberté de sa volonté. 73

Corollaire 2

Il suit 2°) que la volonté et l'entendement ont le même rapport à la nature de Dieu que le mouvement et le repos, et, absolument parlant, que tous les êtres naturels qui (*en vertu de la prop.* 29) doivent être déterminés par Dieu à exister et opérer de façon bien précise. Car la volonté est comme tout le reste, elle requiert une cause qui la détermine à exister et à opérer de façon bien précise. Et une infinité de conséquences ont beau suivre d'une volonté ou bien d'un entendement donné, cela n'autorise pourtant pas plus à dire que l'action de Dieu procède d'une liberté de volonté que les conséquences qui suivent du mouvement et du repos (et là aussi il y en a une infinité) n'autorisent à dire qu'il agit par une liberté de mouvement et de repos. Voilà pourquoi la volonté n'appartient pas plus à la nature de Dieu que le reste des êtres naturels; elle s'y rapporte de la même façon que le mouvement et le repos, et que tout le reste, dont nous avons montré qu'il suit de la nécessité de la nature divine et qu'il est déterminé par elle à exister et à opérer de façon bien précise.

Proposition 33

Les choses n'ont pu être produites par Dieu ni d'une autre façon ni dans un autre ordre qu'elles ne l'ont été.

Demonstratio

Res enim omnes ex data Dei natura necessario sequutae sunt (*per prop.* 16.), et ex necessitate naturae Dei determinatae sunt ad certo modo existendum et operandum (*per prop.* 29.). Si itaque res alterius naturae potuissent esse vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset, ergo Dei etiam natura alia posset esse quam jam est, ac proinde (*per prop.* 11.) illa etiam deberet existere, et consequenter duo vel plures possent dari dii, quod (*per coroll.* 1. *prop.* 14.) est absurdum. Quapropter res nullo alio modo neque alio ordine etc. Q.E.D. |

Scholium I

Quoniam his luce meridiana clarius ostendi nihil absolute in rebus dari, propter quod contingentes dicantur, explicare jam paucis volo, quid nobis per contingens erit intelligendum; sed prius, quid per necessarium et impossibile. Res aliqua necessaria dicitur vel ratione suae essentiae vel ratione causae. Rei enim alicujus existentia vel ex ipsius essentia et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur, nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur ad talem rem producendam determinata. At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim, cujus essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe scimus eandem nullam contradictionem involvere, et tamen de ipsius existentia nihil certo affirmare possumus, propterea quod ordo causarum nos latet, ea nunquam nec ut necessaria nec ut impossibilis videri nobis potest, ideoque eandem vel contingentem vel possibilem vocamus.

Scholium II

Ex praecedentibus clare sequitur res summa perfectione a Deo fuisse productas, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt. Neque hoc Deum ullius arguit imperfectionis; ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coegit. Imo ex hujus contrario clare sequeretur (ut modo ostendi) Deum non esse summe perfectum, nimirum quia, si res alio modo fuissent productae, Deo alia natura esset tribuenda, diversa ab ea, quam ex consideratione entis perfectissimi coacti sumus ei tribuere. Verum non dubito, quin multi hanc sententiam ut absurdam explodant nec animum ad eandem perpendendam instituere velint, idque nulla alia de causa quam quia Deo aliam libertatem assueti sunt tribuere, longe diversam ab illa, quae a nobis (*defin.* 7.) tradita est, videlicet absolutam voluntatem. Verum neque etiam dubito, si rem meditari vellent nostrarumque demonstrationum seriem recte secum perpendere, quin tandem talem libertatem, | qualem jam Deo tribuunt, non tantum ut nugatoriam, sed ut magnum scientiae obstaculum, plane rejiciant. Nec opus est, ut ea, quae in scholio propositionis 17. dicta sunt, hic repetam.

A.C. 30 *defin.* 7. Sigwart edd. recc. : *Defin.* 6. OP (NS) edd. vett. : *Def.* 6. V

A.T. 19–20 « vel contingentem vel possibilem » : vd. infra, IV def. 4, exp. (p. 346.25–26); et notam 56. 28 « animum ad eandem perpendendam instituere » : cf. Ter. *Phorm.* 240 (et vd. notas 57–58).

Démonstration

Toutes choses en effet, la nature de Dieu étant donnée, en ont suivi nécessairement (*en vertu de la prop.* 16), et elles ont été déterminées par la nécessité de la nature de Dieu à exister et à opérer de façon bien précise (*en vertu de la prop.* 29). C'est pourquoi, si les choses avaient pu être d'une autre nature ou être déterminées à opérer d'une autre façon, en sorte que l'ordre de la nature eût été autre, la nature de Dieu aussi pourrait donc être autre qu'elle n'est à présent; et par suite (*en vertu de la prop.* 11) cette autre nature de Dieu devrait elle aussi exister, et par conséquent il pourrait y avoir deux ou plusieurs Dieux, ce qui (*en vertu du cor.* 1 *de la prop.* 14) est absurde. Voilà pourquoi les choses n'ont pu être produites ni d'une autre façon ni dans un autre ordre etc. C.Q.F.D.

Scolie 1

Puisque je viens de montrer par là, plus clairement que la lumière de midi, qu'il n'y a absolument rien dans les choses à cause de quoi les dire contingentes, je veux maintenant expliquer brièvement ce que nous aurons quant à nous à entendre par contingent; et, au préalable, par nécessaire et par impossible. Une chose est dite nécessaire ou bien en raison de son essence, ou bien en raison d'une cause. Car l'existence d'une chose suit nécessairement ou bien de son essence et définition, ou bien de la présence d'une cause efficiente donnée. Et ensuite c'est aussi pour ces mêmes causes qu'une chose est dite impossible: ou bien parce que son essence ou définition implique une contradiction, ou bien parce qu'il n'y a aucune cause extérieure déterminée à produire une telle chose. Mais une chose ne peut être dite contingente, pour aucune autre cause sinon eu égard à un défaut de notre connaissance. Si en effet nous ignorons d'une chose que son essence implique une contradiction, ou si, sachant fort bien que son essence n'implique aucune contradiction, nous ne pouvons pourtant rien affirmer avec certitude touchant son existence parce que l'ordre des causes nous reste caché, jamais cette chose ne peut nous apparaître comme nécessaire ni comme impossible; aussi l'appelons-nous ou contingente ou possible[56].

Scolie 2[57]

Il résulte clairement de ce qui précède que les choses ont été produites par Dieu avec une suprême perfection: puisque, la nature la plus parfaite étant donnée, elles en ont suivi avec nécessité. Il n'y a rien là qui fasse argument pour imputer à Dieu la moindre imperfection: c'est en effet sa perfection qui nous a contraints à cette affirmation. Que dis-je! c'est l'affirmation contraire qui entraînerait clairement (je viens de le montrer) que Dieu n'est pas souverainement parfait: car précisément, si les choses avaient été produites d'une autre façon, c'est une autre nature qu'il faudrait attribuer à Dieu, différente de celle que la considération de l'Être souverainement parfait nous a contraints à lui attribuer. Pourtant, je n'en doute pas, beaucoup vont rejeter cette thèse comme absurde sans vouloir s'astreindre[58] à l'examiner avec attention[59]; et la cause unique en sera qu'ils ont coutume d'attribuer à Dieu une autre liberté, très différente de celle que nous avons exposée (*déf.* 7): à savoir une volonté absolue. Mais je ne doute pas non plus que, s'ils veulent bien méditer la question et peser correctement en eux-mêmes la suite de nos démonstrations, ils ne finissent par rejeter entièrement une liberté comme celle qu'ils attribuent pour le moment à Dieu: par la rejeter non seulement comme futile, mais comme un grand obstacle à la science. Il n'est pas besoin que je répète ici ce qui a été dit dans le scolie de la proposition 17.

[2] Attamen in eorum gratiam adhuc ostendam, quod, quamvis concedatur voluntatem ad Dei essentiam pertinere, ex ejus perfectione nihilominus sequatur res nullo alio potuisse modo neque ordine a Deo creari; quod facile erit ostendere, si prius consideremus id, quod ipsimet concedunt, videlicet ex solo Dei decreto et voluntate pendere, ut unaquaeque res id, quod est, sit. Nam alias Deus omnium rerum causa non esset. Deinde quod omnia Dei decreta ab aeterno ab ipso Deo sancita fuerunt. Nam alias imperfectionis et inconstantiae argueretur. At cum in aeterno non detur *quando, ante,* nec *post*, hinc, ex sola scilicet Dei perfectione, sequitur Deum aliud decernere nunquam posse nec unquam potuisse, sive Deum ante sua decreta non fuisse nec sine ipsis esse posse. At dicunt, quod, quamvis supponeretur, quod Deus aliam rerum naturam fecisset, vel quod ab aeterno aliud de natura ejusque ordine decrevisset, nulla inde in Deo sequeretur imperfectio. Verum si hoc dicant, concedent simul Deum posse sua mutare decreta. Nam si Deus de natura ejusque ordine aliud quam decrevit, decrevisset, hoc est, ut aliud de natura voluisset et concepisset, alium necessario quam jam habet intellectum et aliam quam jam habet voluntatem habuisset. Et si Deo alium intellectum aliamque voluntatem tribuere licet absque ulla ejus essentiae ejusque perfectionis mutatione, quid causae est, cur jam non possit sua de rebus creatis decreta mutare et nihilominus aeque perfectus manere? Ejus enim intellectus et voluntas circa res creatas et earum ordinem in respectu suae essentiae et perfectionis perinde est, quomodocunque concipiatur. Deinde omnes, quos vidi, philosophi concedunt nullum in Deo dari intellectum potentia, sed tantum actu; cum autem et ejus intellectus et ejus voluntas ab ejusdem essentia non distinguantur, ut etiam omnes concedunt, sequitur ergo hinc etiam, quod, si Deus alium intellectum actu habuisset et aliam voluntatem, ejus etiam essentia alia necessario esset; ac proinde (ut a principio | conclusi) si aliter res quam jam sunt, a Deo productae essent, 32
Dei intellectus ejusque voluntas, hoc est (ut conceditur), ejus essentia alia esse deberet, quod est absurdum.

[3] Cum itaque res nullo alio modo nec ordine a Deo produci potuerint, et hoc verum esse ex summa Dei perfectione sequatur, nulla profecto sana ratio persuadere nobis potest, ut credamus, quod Deus noluerit omnia, quae in suo intellectu sunt, eadem illa perfectione, qua ipsa intelligit, creare. At dicent in rebus nullam esse perfectionem neque imperfectionem, sed id, quod in ipsis est, propter quod perfectae sunt aut imperfectae, et bonae aut malae dicuntur, a Dei tantum voluntate pendere; atque adeo, si Deus voluisset, potuisset efficere, ut id, quod jam perfectio est, summa esset imperfectio, et contra. Verum quid hoc aliud esset quam aperte affirmare, quod Deus, qui id, quod vult, necessario intelligit, sua voluntate efficere potest, ut res alio modo quam intelligit, intelligat, quod (ut modo ostendi) magnum est absurdum. Quare argumentum in ipsos retorquere possum hoc modo: Omnia a Dei potestate pendent. Ut res itaque aliter se habere possint, Dei necessario voluntas aliter se habere etiam deberet; atqui Dei

A.C. 9 *dicunt* OP V : *zullen zy zeggen* NS ; vd. Tab. II ad loc.

A.T. 18 « philosophi » : ex. gr. Descartes, *Med.* III (AT VII, 47).

[2] Je vais cependant à leur intention montrer encore que, quand bien même on accorderait que la volonté appartient à l'essence de Dieu, sa perfection entraînerait que les choses n'ont pas pu être créées par Dieu d'une autre façon ni dans un autre ordre. Il sera facile de le montrer si nous considérons, pour commencer, ce qu'eux-mêmes accordent[69], à savoir qu'il dépend du seul décret et de la seule volonté de Dieu que chaque chose soit ce qu'elle est; car autrement Dieu ne serait pas cause de toutes choses. Et ensuite que tous les décrets de Dieu ont été promulgués par Dieu lui-même de toute éternité; car autrement on lui imputerait de l'imperfection et de l'inconstance. Or[61] puisque dans l'éternité il n'y a ni *quand*, ni *avant*, ni *après*, il suit de là, à savoir de la seule perfection de Dieu, que Dieu ne peut jamais prendre un autre décret, et qu'il ne l'a jamais pu; autrement dit, que Dieu n'a pas préexisté à ses décrets et qu'il ne peut pas être sans eux. Pourtant ils disent que, même dans l'hypothèse où Dieu aurait fait la nature des choses différente, ou aurait de toute éternité pris une autre décision concernant la nature et son ordre, il ne suivrait de là aucune imperfection en Dieu. Mais en parlant ainsi ils accordent du même coup que Dieu peut changer ses décrets. Car si Dieu avait décrété sur la Nature et sur son ordre autre chose que ce qu'il a décrété, c'est-à-dire s'il avait concernant la Nature voulu et conçu autre chose, il aurait nécessairement eu un autre entendement que celui qu'il se trouve avoir et une autre volonté que celle qu'il se trouve avoir. Et s'il est permis d'attribuer à Dieu un autre entendement et une autre volonté sans rien changer à son essence et à sa perfection, qu'est-ce qui l'empêcherait de pouvoir changer maintenant ses décisions concernant les choses créées tout en restant néanmoins aussi parfait? Car son entendement et sa volonté concernant les choses créées et leur ordre gardent le même rapport à son essence et à sa perfection, de quelque manière qu'on les conçoive. Ensuite, tous les philosophes à ma connaissance accordent qu'il n'y a pas en Dieu d'entendement en puissance, mais seulement en acte; or comme tant son entendement que sa volonté ne se distinguent pas de son essence, ainsi que tous l'accordent aussi, il en résulte donc aussi que, si Dieu avait eu en acte un autre entendement et une autre volonté, son essence elle aussi serait nécessairement différente; et par suite (conformément à ma conclusion initiale), si les choses avaient été produites par Dieu autrement qu'elles ne se trouvent être, l'entendement 76
de Dieu ainsi que sa volonté, c'est-à-dire (comme on l'accorde) son essence, devrait être autre, ce qui est absurde.

[3] C'est pourquoi, puisque les choses n'ont pu être produites par Dieu ni d'une autre façon ni dans un autre ordre, et puisque cette vérité suit de la souveraine perfection de Dieu, nulle bonne raison assurément ne peut nous persuader de croire que Dieu n'a pas voulu créer, avec cette même perfection dont il fait preuve en les comprenant, toutes les choses qui sont dans son entendement. Mais, dira-t-on, il n'y a dans les choses ni perfection ni imperfection; ce qui en elles fait qu'elles sont parfaites ou imparfaites, et qu'on les dit bonnes ou mauvaises, dépend seulement de la volonté de Dieu; et ainsi, si Dieu l'avait voulu, il aurait pu faire en sorte que ce qui se trouve être perfection fût la plus grande imperfection, et vice versa. Mais que serait-ce là sinon affirmer ouvertement que Dieu, qui a nécessairement l'intellection de ce qu'il veut, peut par sa volonté faire en sorte de comprendre les choses d'une autre façon qu'il ne les comprend; ce qui (je viens de le montrer) est une grande absurdité. Voilà pourquoi je peux retourner l'argument contre eux, de la façon suivante. Tout dépend du pouvoir de Dieu. C'est pourquoi, pour que les choses puissent être différentes, il faudrait nécessairement que la volonté de Dieu soit elle aussi différente; or la volonté de Dieu ne peut être différente (comme nous

voluntas aliter se habere nequit (ut modo ex Dei perfectione evidentissime ostendimus). Ergo neque res aliter se habere possunt. Fateor hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare quam illorum, qui statuunt Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendit, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat. Quod profecto nihil aliud est quam Deum fato subjicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentiae quam earum existentiae primam et unicam liberam causam esse. Quare non est, ut in hoc absurdo refutando tempus consumam.

Propositio xxxiv

Dei potentia est ipsa ipsius essentia. |

Demonstratio

33

Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur Deum esse causam sui (*per prop.* 11.) et (*per prop.* 16. *ejusque coroll.*) omnium rerum. Ergo potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia. Q.E.D.

Propositio xxxv

Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.

Demonstratio

Quicquid enim in Dei potestate est, id (*per prop. praeced.*) in ejus essentia ita debet comprehendi, ut ex ea necessario sequatur, adeoque necessario est. Q.E.D.

Propositio xxxvi

Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur.

Demonstratio

Quicquid existit, Dei naturam sive essentiam certo et determinato modo exprimit (*per coroll. prop.* 25.), hoc est (*per prop.* 34.), quicquid existit, Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, certo et determinato modo exprimit, adeoque (*per prop.* 16.) ex eo aliquis effectus sequi debet. Q.E.D.

A.C. 14 *coroll.* OP V : *Toegifi* NS : *Corollarium* NS-marg; vd. Introd. p. 58, et notam 63

venons de le montrer très évidemment à partir de la perfection de Dieu). Donc les choses non plus ne peuvent pas être différentes. Cette opinion[62], je l'avoue, qui soumet tout à une espèce de volonté indifférente de Dieu et tient que tout dépend de son bon plaisir, s'éloigne moins de la vérité que l'opinion de ceux qui tiennent que Dieu agit en tout sous la raison du bien. Car ces derniers semblent poser à l'extérieur de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu, quelque chose à quoi Dieu dans son opération prête attention comme à un modèle, ou à quoi il vise comme à une cible bien précise. Assurément ce n'est là rien d'autre que soumettre Dieu au destin ; et l'on ne peut rien soutenir de plus absurde à propos de Dieu, dont nous avons montré qu'il est la cause libre, première et unique tant de l'essence que de l'existence de toutes choses. Inutile donc de perdre mon temps à réfuter cette absurdité.

Proposition 34

La puissance de Dieu est son essence elle-même.

Démonstration

77

C'est en effet de la seule nécessité de l'essence de Dieu qu'il suit que Dieu est cause de soi-même (*en vertu de la prop.* 11) et (*en vertu de la prop.* 16 *et de son cor.*[63]) de toutes choses. La puissance de Dieu, par laquelle lui-même et toutes choses sont et agissent, est donc son essence elle-même. C.Q.F.D.

Proposition 35

Tout ce que nous concevons être au pouvoir de Dieu, cela nécessairement est.

Démonstration

En effet, tout ce qui est au pouvoir de Dieu doit (*en vertu de la prop. précéd.*) être contenu dans son essence de telle sorte qu'il suive nécessairement d'elle, et ainsi nécessairement il est. C.Q.F.D.

Proposition 36

Rien n'existe dont la nature n'ait pour conséquence quelque effet[64].

Démonstration

Tout ce qui existe exprime d'une façon bien précise et déterminée la nature, autrement dit l'essence, de Dieu (*en vertu du corollaire de la prop.* 25) ; c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 34) que tout ce qui existe exprime d'une façon bien précise et déterminée la puissance de Dieu, puissance qui est la cause de toutes choses ; et ainsi (*en vertu de la prop.* 16) il doit en suivre quelque effet. C.Q.F.D.

Appendix

His Dei naturam ejusque proprietates explicui, ut: quod necessario existit; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat; quod sit omnium rerum causa libera, et quomodo; quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique, quod omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura sive infinita potentia.

[2] Porro, ubicunque data fuit occasio, praejudicia, quae impedire poterant, quo minus meae demonstrationes perciperentur, amovere curavi; sed quia non pauca adhuc restant praejudicia, quae etiam, imo maxime impedire poterant et possunt, quo minus homines rerum concatenationem eo, quo ipsam explicui modo, amplecti possint, eadem hic ad examen rationis vocare | operae pretium duxi. Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio praejudicia, pendent 34
ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere pro certo statuant (dicunt enim Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret), hoc igitur unum prius considerabo, quaerendo scilicet *primo* causam, cur plerique hoc in praejudicio acquiescant et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum; *deinde* ejusdem falsitatem ostendam; et *tandem*, quomodo ex hoc orta sint praejudicia de *bono* et *malo*, *merito* et *peccato*, *laude* et *vituperio*, *ordine* et *confusione*, *pulchritudine* et *deformitate*, et de aliis hujus generis.

[3] Verum haec ab humanae mentis natura deducere non est hujus loci. Satis hic erit, si pro fundamento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso, nempe hoc, quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur et quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cujus rei sunt conscii. Ex his enim sequitur, *primo*, quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant. Sequitur, *secundo*, homines omnia propter finem agere, videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant et, ubi ipsas audiverint, quiescant, nimirum quia nullam habent causam ulterius dubitandi. Sin autem easdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant. Porro, cum in se et extra se non pauca reperiant media, quae ad suum utile assequendum non parum conducant, ut ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum,

A. C. 25 *ne* OP V-L edd. fere omnes : *nec* V ; quod etiam legere maluit Leopold (71), quem secuti sunt Ap et Ge ; cf. autem TTP 15 (Œuvres III, 482.13)

A. T. 13 « Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere pro certo statuant » : cf. Heereboord, *Meletemata* II, disp. 24, 2 § 1 : « Res omnes naturales agunt propter finem, aut potius aguntur ad finem, quatenus a Deo diriguntur ad finem singulis praefixum ». 20 « haec ab humanae mentis natura deducere non est hujus loci » : vd. infra : I app. ¶ 7 (156.1–20) ; III prop. 29, sch. (278.12–25) ; IV prop. 37, sch. 2 (388.20–390.22). 23–25 « homines se liberos esse ... ignari » : cf. infra, II prop. 35, sch. (210.6–9) ; III prop. 2, sch. (250.7–8) ; IV praef. (342.29–344.2).

Appendice[65]

Je viens donc d'expliquer la nature de Dieu et ses propriétés : par exemple, qu'il existe nécessairement ; qu'il est unique ; qu'il est et qu'il agit par la seule nécessité de sa nature ; qu'il est cause libre de toutes choses, et de quelle façon ; que tout est en Dieu, et en dépend tellement que rien sans lui ne peut être ni être conçu ; et enfin que tout a été prédéterminé par Dieu, non point certes par la liberté de sa volonté, autrement dit par un bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, autrement dit son infinie puissance.

[2] De plus, partout où l'occasion s'en est présentée, j'ai eu soin d'écarter les préjugés qui pouvaient empêcher de percevoir mes démonstrations. Mais il en reste encore un bon nombre qui pouvaient et peuvent eux aussi, – eux surtout ! – empêcher les hommes de pouvoir embrasser l'enchaînement des choses de la façon dont je l'ai expliqué : aussi ai-je estimé qu'il valait bien la peine de les soumettre ici à l'examen de la Raison. Tous les préjugés que j'entreprends ici de 78
signaler dépendent d'un seul : les hommes supposent communément que les choses de la nature agissent toutes, comme eux-mêmes, en vue d'une fin ; que dis-je !, ils posent comme certain que Dieu lui-même dirige tout vers une fin bien précise : ils disent en effet que Dieu a tout fait en vue de l'homme, et qu'il a fait l'homme pour qu'il lui rende un culte. C'est donc ce seul préjugé que je vais d'abord prendre en considération : je chercherai, *premièrement*, la cause pour laquelle la plupart des gens s'en satisfont et pourquoi tout le monde est si enclin par nature à l'embrasser ; *ensuite*, j'en montrerai la fausseté ; et *enfin*, je montrerai comment en sont issus les préjugés sur le *bien* et sur le *mal*, sur le *mérite* et sur la *faute*[66], sur l'*éloge* et sur le *blâme*, sur l'*ordre* et sur la *confusion*, sur la *beauté* et la *laideur*, et autres du même genre.

[3] Mais d'en donner la déduction, à partir de la nature de l'âme humaine, ce n'est pas ici le lieu. Il me suffira de prendre ici pour principe de départ ce qui doit être reconnu par tout le monde : que tous les hommes naissent ignorants des causes des choses, et que tous ont l'appétit de rechercher ce qui leur est utile et sont conscients de cet appétit. Il s'ensuit en effet, *premièrement*, que si les hommes s'imaginent qu'ils sont libres, c'est parce qu'ils sont conscients de leurs volitions et de leur appétit, sans penser même en songe aux causes qui les disposent à avoir appétit et volition, ignorants qu'ils sont de ces causes. Il s'ensuit *en second lieu* que les hommes font tout ce qu'ils font en vue d'une fin, à savoir en vue de l'utile dont ils ont l'appétit ; d'où vient que, toujours, ce qu'ils cherchent à savoir concernant les actions passées, ce sont uniquement leurs causes finales, et que, lorsqu'on les leur a apprises, ils s'en tiennent là parce qu'ils n'ont aucun motif de douter davantage. S'ils ne peuvent pas les apprendre d'autrui, il ne leur reste qu'à se retourner vers eux-mêmes et à réfléchir aux fins qui ont coutume de les déterminer eux-mêmes à de telles actions, et c'est ainsi que, nécessairement, ils jugent d'après leur propre complexion la complexion[67] d'autrui. Mieux, ils rencontrent, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur d'eux-mêmes, bon nombre de moyens dont la contribution n'est pas mince pour obtenir leur utile propre : par exemple des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des végétaux et

herbas et animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces, etc., hinc factum, ut omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerent; et quia illa media ab ipsis inventa, non autem parata esse sciunt, hinc causam credendi habuerunt aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit. Nam postquam res | ut media consideraverunt, credere non potuerunt easdem se ipsas fecisse, sed ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt dari aliquem vel aliquos naturae rectores humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint et in eorum usum omnia fecerint. Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo judicare debuerunt atque hinc statuerunt deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant et in summo ab iisdem honore habeantur; unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eum supra reliquos diligeret et totam naturam in usum coecae illius cupiditatis et insatiabilis avaritiae dirigeret. Atque ita hoc praejudicium in superstitionem versum et altas in mentibus egit radices; quod in causa fuit, ut unusquisque maximo conatu omnium rerum causas finales intelligere easque explicare studeret. Sed dum quaesiverunt ostendere naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse quam naturam deosque aeque ac homines delirare. Vide, quaeso, quo res tandem evasit! Inter tot naturae commoda non pauca reperire debuerunt incommoda, tempestates scilicet, terrae motus, morbos, etc. Atque haec statuerunt propterea evenire, quod dii irati essent ob injurias sibi ab hominibus factas sive ob peccata in suo cultu commissa; et quamvis experientia indies reclamaret ac infinitis exemplis ostenderet commoda atque incommoda piis aeque ac impiis promiscue evenire, non ideo ab inveterato praejudicio destiterunt; facilius enim iis fuit hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere et sic praesentem suum et innatum statum ignorantiae retinere, quam totam illam fabricam destruere et novam excogitare. Unde pro certo statuerunt deorum judicia humanum captum longissime superare; quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret, nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset; et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae (quas hic enumerare supervacaneum est), a quibus fieri potuit, ut homines communia haec | praejudicia animadverterent et in veram rerum cognitionem ducerentur.

[4] His satis explicui id, quod primo loco promisi. Ut jam autem ostendam naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta, non opus est multis. Credo enim id jam satis constare tam ex fundamentis et causis, unde hoc praejudicium originem suam traxisse ostendi, quam ex propositione 16. et corollariis propositionis 32., et praeterea ex iis omnibus, quibus ostendi omnia naturae aeterna quadam necessitate summaque perfectione procedere. Hoc tamen adhuc addam, nempe hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum

35 36

A.C. 1 *etc.* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc. 7–8 *quandoquidem de eo nunquam quid audiverant* OP : *quandoquidem inauditum* V (pace S-T, qui legunt *in auditum*) : *dewijl 't bij hen ongehoort was* NS 11 *eum* V (NS) : *eos* OP ‖ *illius* V (NS) : *illorum* OP 18 *dii irati essent* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc. 28 *ut homines communia haec praejudicia animadverterent* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc. 33 *corollariis* Br V-L Ap Gn Ge Cr : *corollario* OP : *Coroll.* V : *de Toegifte* NS : vd. Introd., p. 58, n. 118

des animaux pour se nourrir, le soleil pour donner de la lumière, la mer pour nourrir les poissons etc. De là vient qu'ils considèrent tous les êtres naturels comme des moyens en vue de leur utile propre. Et comme ils savent bien qu'ils ne se sont pas ménagé eux-mêmes ces moyens, mais qu'ils les ont trouvés, ils ont eu là une raison de croire qu'il y a quelqu'un d'autre qui les a ménagés pour leur usage. Car une fois les choses considérées comme des moyens, il leur a été impossible de croire qu'elles s'étaient faites elles-mêmes ; mais, en raisonnant d'après les moyens qu'ils ont eux-mêmes l'habitude de se ménager, il leur a bien fallu conclure qu'il y avait, pour gouverner la nature, un ou plusieurs maîtres, jouissant de la liberté des hommes, qui s'étaient occupés de tout pour eux et qui avaient tout fait pour leur usage. Quant à la complexion de ces maîtres, n'en ayant jamais rien appris, ils ont bien dû là aussi en juger d'après la leur : ils ont donc posé que si les dieux gouvernent tout pour l'usage des hommes, c'est afin de se les attacher et d'en être suprêmement honorés. D'où vient que chacun a inventé, selon sa propre complexion, des façons différentes de rendre à Dieu un culte, afin qu'il le chérisse plus que tous les autres et gouverne la Nature entière dans l'intérêt de son désir aveugle et de son insatiable cupidité[68]. Voilà comment ce préjugé a tourné à la superstition, et poussé dans les âmes des racines profondes : telle a été la cause pour laquelle chacun a dû consacrer le principal de ses efforts à comprendre et à expliquer les causes finales de toutes choses. Mais, alors qu'ils ont cherché à montrer que la nature ne fait rien en vain (c'est-à-dire rien qui ne soit à l'usage des hommes), ils semblent bien n'avoir montré rien d'autre qu'une nature et des dieux délirant tout autant que les hommes. Voyez, je vous prie, où finalement on en est arrivé ! Parmi tant de phénomènes naturels avantageux, il a bien fallu qu'ils en rencontrent bon nombre de nuisibles : tempêtes, tremblements de terre, maladies et ainsi de suite. Ils ont posé que ces événements étaient causés par la colère des dieux, irrités des offenses que les hommes leur font, autrement dit des fautes commises dans le culte qu'on leur rend. L'expérience avait beau crier jour après jour le contraire, et montrer par une infinité d'exemples qu'avantages et inconvénients adviennent pêle-mêle aux pieux et aux impies à égalité, ils n'ont pas démordu pour autant du préjugé invétéré. En effet il leur a été plus facile de ranger ce fait, avec d'autres, parmi les choses inconnues dont ils ignoraient l'usage, et de conserver ainsi présentement leur état inné d'ignorance, que de renverser tout cet édifice et d'en inventer un nouveau. Ils ont donc posé comme une certitude que les jugements divins dépassent de très loin la portée des hommes : cause qui assurément, à elle toute seule, aurait suffi pour que la vérité restât éternellement cachée au genre humain, si la mathématique, qui s'occupe non pas des fins mais seulement des essences et des propriétés des figures, n'avait montré aux hommes une autre norme de vérité. Au reste, outre la mathématique, on peut assigner aussi d'autres causes (qu'il serait superflu de recenser ici) qui ont pu agir sur les hommes, pour faire qu'ils se rendent compte de ces préjugés communs et les conduire à une connaissance véritable des choses.

79 80

[4] Par là j'ai suffisamment expliqué le premier point que j'ai promis. Il s'agit maintenant de montrer que la nature n'a aucune fin qui lui soit fixée d'avance, et que les causes finales ne sont toutes que des fictions humaines : nul besoin pour cela d'être long. Je crois en effet l'avoir déjà suffisamment établi, tant lorsque j'ai montré les fondements et les causes d'où ce préjugé a tiré son origine, que par la proposition 16 et les corollaires de la proposition 32, sans oublier tout ce que j'ai dit pour montrer que toutes choses dans la nature se déroulent avec une certaine nécessité éternelle et une souveraine perfection. J'ajouterai pourtant encore une remarque : cette doctrine de la finalité bouleverse la nature de fond en comble. Car ce qui en réalité est une cause, elle le considère comme un effet et inversement ; ensuite, ce qui est par nature le

est, reddit imperfectissimum. Nam (duobus prioribus omissis, quia per se manifesta sunt) ut ex propositionibus 21., 22. et 23. constat, ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo aliquid pluribus causis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit. Nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Et quamvis theologi et metaphysici distinguant inter finem indigentiae et finem assimilationis, fatentur tamen Deum omnia propter se, non vero propter res creandas egisse, quia nihil ante creationem praeter Deum assignare possunt, propter quod Deus ageret; adeoque necessario fateri coguntur Deum iis, propter quae media parare voluit, caruisse eaque cupivisse, ut per se clarum.

[5] Nec hic praetereundum est, quod hujus doctrinae sectatores, qui in assignandis rerum finibus suum ingenium ostentare voluerunt, ad hanc suam doctrinam probandam novum attulerunt modum argumentandi, reducendo scilicet non ad impossibile, sed ad ignorantiam; quod ostendit nullum aliud fuisse huic doctrinae argumentandi medium. Nam si ex. gr. ex culmine aliquo lapis in alicujus caput ceciderit eumque interfecerit, hoc modo demonstrabunt lapidem ad hominem interficiendum cecidisse. Ni enim eum in finem, | Deo id volente, 37
ceciderit, quomodo tot circumstantiae (saepe enim multae simul concurrunt) casu concurrere potuerunt? Respondebis fortasse id ex eo, quod ventus flavit et quod homo illac iter habebat, evenisse. At instabunt, cur ventus illo tempore flavit? Cur homo illo eodemque tempore illac iter habebat? Si iterum respondeas ventum tum ortum, quia mare praecedenti die, tempore adhuc tranquillo, agitari inceperat, et quod homo ab amico invitatus fuerat, instabunt iterum, quia nullus rogandi finis, cur autem mare agitabatur? Cur homo in illud tempus invitatus fuit? Et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum confugeris.

[6] Sic etiam, ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt, et ex eo, quod tantae artis causas ignorant, concludunt eandem non mechanica, sed divina vel supernaturali arte fabricari talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat. Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales ut doctus intelligere, non autem ut stultus admirari studet, passim pro haeretico et impio habeatur et proclametur ab iis, quos vulgus tanquam naturae deorumque interpretes adorat. Nam sciunt, quod sublata ignorantia stupor, hoc est, unicum argumentandi tuendaeque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur. Sed haec relinquo et ad id, quod tertio loco hic agere constitui, pergo.

A. C. 27 *concludunt* V Leopold Ap Gn Ge Bl : *concludent* OP edd. vett. V-L Cr 32–33 *Sed haec relinquo et ad id, quod tertio loco hic agere constitui, pergo.* OP V : *Doch ik geef aan hen zelven t'oordeelen wat kracht in zodanig redeneren is. Laat ons nu tot het geen voortgaan, 't welk ik ten darden voorgenomen heb te verhandelen.* NS ; vd. Tab. II ad loc., necnon notam 71

A. T. 7–8 Heereboord, *Meletemata* II, disp. 24, 6–7 : « Deus omnia fecit propter finem, non indigentiae, sed assimilationis » ; vd. notam 69. 25 « ignorantiae asylum » : cf. Ep 3 (Ge IV, 12.8–9), CM 2.7 in versione Belgica (Ge I, 261.1–6) ; vd. notam 70.

premier, elle en fait le dernier; et enfin, ce qui est le plus élevé et le plus parfait, elle le rend le plus imparfait. Car (si on laisse de côté les deux premiers points, puisqu'ils sont de soi manifestes), les propositions 21, 22 et 23 établissent que l'effet le plus parfait est celui qui est produit par Dieu immédiatement, et que plus nombreuses sont les causes intermédiaires qu'une chose requiert pour être produite, plus elle est imparfaite. Mais si les choses qui ont été produites par Dieu immédiatement avaient été faites pour que Dieu atteigne par là son but final, si telle avait été leur cause, du coup les dernières, à cause desquelles les premières ont été faites, seraient nécessairement les plus excellentes de toutes. Ajoutons que cette doctrine fait disparaître la perfection de Dieu. Car si Dieu agit en vue d'une fin, c'est que nécessairement il a de l'appétit pour quelque chose dont il manque. Théologiens et métaphysiciens ont beau faire un distinguo entre fin d'indigence et fin d'assimilation[69], ils conviennent pourtant que les actions de Dieu ont toutes eu pour fin Dieu lui-même et non point les choses à créer, puisqu'avant la création ils ne peuvent rien assigner en dehors de Dieu en vue de quoi Dieu agirait; et ainsi ils sont bien forcés de convenir que Dieu a manqué de ce en vue de quoi il a voulu se ménager des moyens, et qu'il l'a désiré, comme il est clair de soi.

[5] Il ne faut pas ici passer sous silence que les partisans de cette doctrine, qui dans l'assignation aux choses de causes finales ont voulu faire étalage de leur ingéniosité, ont introduit pour prouver ce point de leur doctrine une nouvelle façon d'argumenter: je veux parler de la réduction, non plus à l'impossible, mais à l'ignorance. Ce qui montre bien qu'ils n'ont eu aucun autre moyen pour argumenter en faveur de cette doctrine. Car supposons par exemple qu'une pierre soit tombée du haut d'un certain toit sur la tête d'un certain homme et qu'elle l'ait tué, voici de quelle façon ils vont démontrer que c'est pour tuer l'homme que la pierre est tombée. Si en effet ce n'est pas dans ce but et parce que Dieu le voulait que la pierre est tombée, comment 81
tant de circonstances simultanées (et souvent, de fait, elles sont très nombreuses) auraient-elles pu concourir par hasard? On répondra peut-être que l'événement est arrivé du fait que le vent a soufflé, et que l'homme passait par là. Mais ils insisteront: pourquoi le vent a-t-il soufflé à ce moment-là? pourquoi à ce même moment l'homme passait-il par là? Si on répond cette fois que si le vent s'est levé à ce moment c'est parce que la mer avait commencé à s'agiter la veille, lorsque le temps était encore serein, et que l'homme avait été invité par un ami, ils redoubleront leurs instances, car ce genre de demande est sans fin: mais pourquoi la mer était-elle agitée? pourquoi l'homme a-t-il été invité pour ce jour-là? Et ils ne cesseront pas de demander ainsi de proche en proche les causes des causes, jusqu'à ce qu'on se soit réfugié dans la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'asile de l'ignorance[70].

[6] Même chose aussi quand ils voient l'assemblage d'un corps humain: ils sont frappés de stupeur, et parce qu'ils ignorent les causes d'un art si grand, ils en concluent au caractère non point mécanique, mais divin ou surnaturel de l'art qui l'a assemblé et qui l'a constitué de telle façon qu'aucune de ses parties ne nuise à aucune autre. D'où une conséquence: qui recherche les causes véritables des miracles, qui travaille à comprendre en savant les choses de la nature au lieu de s'en étonner comme un sot, est tenu un peu partout pour hérétique et impie, et dénoncé à grands cris par ceux que la foule adore comme étant les interprètes de la nature et des dieux. Car ils savent bien que la suppression de l'ignorance supprime l'étonnement stupéfait, c'est-à-dire l'unique moyen qu'ils ont pour argumenter et protéger leur autorité. Mais je laisse ce point, et je passe à ce que j'ai décidé de traiter ici en *troisième* lieu[71].

[7] Postquam homines sibi persuaserunt omnia, quae fiunt, propter ipsos fieri, id in unaquaque re praecipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficiebantur. Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent, scilicet *bonum, malum, ordinem, confusionem, calidum, frigidum, pulchritudinem* et *deformitatem*; et quia se liberos existimant, inde hae notiones ortae sunt, scilicet *laus* et *vituperium, peccatum* et *meritum*; sed has infra, postquam de natura humana egero, illas autem hic breviter explicabo. Nempe id omne, quod ad valetudinem et Dei cultum conducit, *bonum*, quod autem iis contrarium est, *malum* vocaverunt. Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur, et | imaginationem pro 38
intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum suaeque naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari et consequenter earum facile recordari possimus, easdem bene ordinatas (sive ordinatas dicimus), si vero contra, ipsas male ordinatas sive confusas esse dicimus. Et quoniam ea nobis prae caeteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni praeferunt, quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset, dicuntque Deum omnia ordine creasse, et hoc modo ipsi nescientes Deo imaginationem tribuunt, nisi velint forte (dicere) Deum humanae imaginationi providentem res omnes eo disposuisse modo, quo ipsas facillime imaginari possent; nec moram forsan iis injiciet, quod infinita reperiantur, quae nostram imaginationem longe superant et plurima, quae ipsam propter ejus imbecillitatem confundunt. Sed de hac re satis.

[8] Caeterae deinde notiones etiam praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris tanquam praecipua rerum attributa considerantur, quia, ut jam diximus, res omnes propter ipsos factas esse credunt, et rei alicujus naturam bonam vel malam, sanam vel putridam et corruptam dicunt, prout ab eadem afficiuntur. Ex. gr. si motus, quem nervi ab objectis per oculos repraesentatis accipiunt, valetudini conducat, objecta, a quibus causatur, pulchra dicuntur; quae autem contrarium motum cient, deformia. Quae deinde per nares sensum movent, odorifera vel faetida vocant, quae per linguam, dulcia aut amara, sapida aut insipida, etc. Quae autem per tactum, dura aut mollia, aspera aut laevia, etc. Et quae denique aures movent, strepitum, sonum vel harmoniam edere dicuntur, quorum postremum homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent. Nec desunt philosophi, qui sibi persuaserint motus coelestes harmoniam componere. Quae omnia satis ostendunt unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse. Quare non mirum est (ut hoc etiam obiter notemus), quod inter homines tot, quot experimur, controversiae ortae sint, ex quibus tandem scepticismus. Nam,

A. C. 6 *infra, postquam de natura humana egero* OP V : *hier na, als wy van de menschelijke ziel zullen handelen* NS ; vd. Tab. II ad loc. 9 *nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur* OP V edd. fere omnes : aliter NS : *sed res tantummodo imaginantur, nihil de rebus affirmant* Ge Bl ; vd. notam 73 12 *sive ordinatas dicimus* V (NS) : om. OP, perperam ; opponuntur enim *bene ordinatas sive ordinatas* et *male ordinatas sive confusas* 17 *forte dicere* V (NS) : *forte* OP

A. T. 6 « infra » : vd. III prop. 29, sch. (278.12–25) ; IV prop. 37, sch. 2 (388.20–390.22) ; notam 72. 34 « controversiae » : cf. Hobbes, *De Cive* 6.9 (ed. Warrender 139).

[7] Une fois les hommes persuadés que tout ce qui arrive arrive à cause d'eux, il leur a bien fallu juger que le principal en chaque chose était ce qui leur était à eux-mêmes le plus utile, et tenir pour les plus excellentes toutes les choses qui les affectaient au mieux. D'où l'inévitable formation des notions suivantes, destinées à expliquer la nature des choses : *bon et mauvais, ordre et confusion, chaud et froid, beauté et laideur* ; et parce qu'ils s'estiment libres, de là aussi la naissance des notions suivantes : *éloge et blâme, faute et mérite*. Je reviendrai plus loin sur ces dernières[72], après avoir traité de la nature humaine. Je vais ici expliquer brièvement les premières. Tout ce qui contribue à la santé et au culte de Dieu, ils l'ont appelé *bon* ; et ils ont appelé *mauvais* ce qui leur est contraire. Par ailleurs, ceux qui ne comprennent pas la Nature n'affirment rien sur les choses[73], ils se contentent d'imaginer ces choses et prennent cette imagination pour de 82
l'entendement : aussi croient-ils fermement qu'il y a de l'ordre dans les choses, ignorants qu'ils sont de la nature des choses et de la leur. Car si les choses sont ainsi disposées que, lorsqu'elles nous sont représentées par les sens, il nous soit facile de les imaginer et par conséquent facile de nous en souvenir, nous disons alors qu'elles sont en bon ordre ou ordonnées ; dans le cas contraire, nous disons qu'elles sont en désordre, autrement dit qu'elles sont confuses. Et comme ce que nous pouvons imaginer facilement nous agrée davantage que le reste, les hommes préfèrent, pour cette raison, l'ordre à la confusion, comme si l'ordre était dans la Nature quelque chose de plus qu'un rapport à notre imagination ; et voilà pourquoi aussi ils disent que Dieu a tout créé avec ordre, et de cette façon, à leur insu, ils attribuent à Dieu de l'imagination, à moins peut-être qu'ils ne veuillent que la providence de Dieu ait eu souci de l'imagination humaine en disposant toutes choses de façon telle qu'ils puissent le plus facilement les imaginer. Qu'on trouve une infinité de choses qui passent loin au-dessus de notre imagination, qu'on en rencontre une foule qui la confondent à cause de sa faiblesse, il en faudra peut-être plus pour les arrêter. Mais en voilà assez là-dessus.

[8] Passons aux autres notions. Elles aussi ne sont rien de plus que des modes d'imaginer par lesquels l'imagination est affectée selon diverses modalités, et pourtant les ignorants les considèrent comme les attributs principaux des choses. Car ils croient, nous l'avons déjà dit, que les choses ont toutes été faites à cause d'eux ; la nature de telle ou telle chose, ils l'appellent bonne ou mauvaise, saine ou gâtée et corrompue, selon qu'ils en sont affectés. Par exemple si le mouvement que donnent aux nerfs les objets représentés par l'entremise des yeux contribue à la santé, on appelle beaux les objets par lesquels il est causé, et laids ceux qui suscitent un mouvement contraire. Si maintenant c'est par les narines qu'ils mettent en mouvement la sensibilité, on les nomme odorants ou fétides. Si c'est par la langue, on les nomme doux ou amers, savoureux ou insipides, etc. Si c'est par le toucher, durs ou mous, rugueux ou lisses etc. Enfin de ceux qui émeuvent les oreilles on dit qu'ils émettent un bruit, un son ou une harmonie, et cette harmonie a troublé l'esprit des hommes jusqu'à leur faire croire que Dieu lui aussi trouve du charme à l'harmonie. Il ne manque même pas de philosophes pour s'être persuadés que les mouvements des cieux composent une harmonie. Tout cela montre assez que chacun a jugé des choses d'après la disposition de son cerveau, ou plutôt que chacun a pris pour des choses les affections de son imagination. Il n'est donc pas étonnant (remarquons-le également au passage) qu'entre les hommes il ait surgi autant de controverses que l'expérience nous l'enseigne, et d'elles, en fin de compte, le scepticisme. Car les corps humains ont beau avoir beaucoup en commun,

quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen | discrepant et ideo id, quod 39
uni bonum, alteri malum videtur; quod uni ordinatum, alteri confusum; quod uni gratum, alteri ingratum est, et sic de caeteris, quibus hic supersedeo, cum quia hujus loci non est de his ex professo agere, tum quia hoc omnes satis experti sunt. Omnibus enim in ore est *quot capita, tot sensus, suo quemque sensu abundare, non minora cerebrorum quam palatorum esse discrimina*; quae sententiae satis ostendunt homines pro dispositione cerebri de rebus judicare resque potius imaginari quam intelligere. Res enim si intellexissent, illae omnes, teste mathesi, si non allicerent, ad minimum convincerent.

[9] Videmus itaque omnes notiones, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia non rationis, sed imaginationis voco; atque adeo omnia argumenta, quae contra nos ex similibus notionibus petuntur, facile propulsari possunt. Solent enim multi sic argumentari: Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae? Videlicet rerum corruptio ad faetorem usque, rerum deformitas, quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum, etc. Sed, ut modo dixi, facile confutantur. Nam rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt vel quod eidem repugnant. Iis autem, qui quaerunt, cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur, nihil aliud respondeo quam quia ei non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda, vel magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda, ut propositione 16 demonstravi.

[10] Haec sunt, quae hic notare suscepi praejudicia. Si quaedam hujus farinae adhuc restant, poterunt eadem ab unoquoque mediocri meditatione emendari.

FINIS PARTIS PRIMAE

A.C. 9 *notiones* V NS-marg (*Kundigheden* NS) Ap Ge Bl; quod etiam coni. Stern; cf. Leopold 49: *rationes* OP edd. vett. V-L Gn 25 post *emendari* NS add. *en dieshalven vind ik geen reden om op deze dingen langer te blijven, enz.*; vd. Tab. II ad loc., necnon notam 75

A.T. 4–5 Cf. Ter. *Phorm.* 454: « Quot homines, tot sententiae; suus cuique mos »; *Rom.* 14:5: « unusquisque in suo sensu abundet » sqq.: vd. notam 74.

ils ont pourtant un grand nombre de divergences. Aussi ce qui paraît bon à l'un paraît-il à 83
l'autre mauvais, ce que l'un trouve ordonné est pour l'autre confus, ce qui est agréable à l'un est désagréable à l'autre, et ainsi de suite. Je ne m'y attarde pas, tant parce que ce n'est pas ici le lieu d'en traiter *ex professo* que parce que tous le savent assez d'expérience. Tout le monde ne cesse en effet de le répéter: « Autant de têtes, autant d'avis »[74]; « chacun abonde dans son sens »; « les différences ne sont pas moindres entre cerveaux qu'entre palais ». Ces sentences le montrent assez, les hommes jugent des choses d'après la disposition de leur cerveau, ils imaginent les choses plutôt qu'ils ne les comprennent. Car s'ils les avaient bien comprises, elles parviendraient, comme l'atteste la mathématique, sinon à plaire à tout le monde, du moins à convaincre tout le monde.

[9] Ainsi voyons-nous que toutes les notions par lesquelles la foule a coutume d'expliquer la nature ne sont que des modes d'imaginer, et que ce qu'elles indiquent n'est la nature d'aucune chose mais seulement un état de l'imagination. Puisqu'elles possèdent des noms, comme s'il s'agissait d'êtres ayant une existence en dehors de l'imagination, je les appelle des êtres non pas de raison, mais d'imagination. Et ainsi on peut repousser aisément tous les arguments qu'on va chercher contre nous dans ce type de notions. Voici en effet comment beaucoup ont coutume d'argumenter: si tout a suivi de la nécessité de la nature très parfaite de Dieu, d'où viennent donc tant d'imperfections dans la nature? Corruption des choses qui va jusqu'à la puanteur, difformité des choses qui suscite la nausée, confusion, mal, faute, et ainsi de suite ... La réfutation est facile, je viens de le dire. Car la perfection des choses doit se mesurer à leur seule nature et puissance; aussi les choses ne sont-elles pas plus ou moins parfaites parce qu'elles charment la sensibilité des hommes ou qu'elles la heurtent, parce qu'elles sont avantageuses à la nature humaine ou qu'elles lui sont contraires. Quant à ceux qui demandent: pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé tous les hommes en les faisant tels qu'ils se gouvernent sous la seule direction de la Raison?, je n'ai qu'une réponse: c'est parce que la matière ne lui a pas manqué pour tout créer, depuis le degré de perfection le plus élevé jusqu'au degré le plus bas, ou, pour parler plus proprement, parce que les lois de sa nature ont eu assez d'amplitude pour suffire à produire tout ce qui peut être conçu par un entendement infini, comme je l'ai démontré dans la proposition 16.

[10] Voilà pour les préjugés que j'ai pris l'engagement de relever ici. S'il en reste encore quelques-uns de cette farine, chacun pourra s'en corriger en méditant un peu[75].

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE

ETHICES

Pars Secunda

DE
Natura et Origine
MENTIS

Transeo jam ad ea explicanda, quae ex Dei sive entis aeterni et infiniti essentia necessario debuerunt sequi. Non quidem omnia; infinita enim infinitis modis ex ipsa debere sequi prop. 16. *part.* 1. *demonstravimus, sed ea solummodo, quae nos ad mentis humanae ejusque summae beatitudinis cognitionem quasi manu ducere possunt.*

Definitiones

I. Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit; *vid. coroll. prop.* 25. *p.* 1.

II. Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur, vel id, sine quo res et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest.

III. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans.

Explicatio

Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis | nomen indicare videtur mentem ab objecto pati, at conceptus actionem mentis exprimere videtur. 41

IV. Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet.

A.C. 1 *Ethices* OP (NS) : deest V

A.T. 6–10 Cf. KV 2, praef. ¶ 1 (*Œuvres* I, 258.2–7). 14–16 Cf. infra II, prop. 10, sch. 2; KV 2, praef. ¶ 5 (*Œuvres* I, 262.10–29); Bacon NO II § 4; vd. notam 79. 22–24 Cf. Ep 60 (Ge IV, 270.15–19).

ÉTHIQUE[76]

Deuxième Partie

DE
la Nature et de l'Origine
DE L'ÂME[77]

J'en viens maintenant à expliquer les conséquences qui ont dû nécessairement suivre de l'essence de Dieu, autrement dit de l'Être éternel et infini. Non pas toutes, bien sûr, car une infinité de choses ont dû en suivre en une infinité de modes, nous l'avons démontré dans la Prop. 16 *de la Partie* I; *mais seulement celles qui peuvent nous conduire comme par la main à connaître l'âme humaine et sa béatitude suprême*[78].

Définitions

1. Par corps j'entends un mode qui exprime, d'une façon bien précise et déterminée, l'essence de Dieu en tant qu'il est considéré comme chose étendue; *voir le cor. de la prop.* 25 *p.* 1.

2. Je dis qu'appartient à l'essence d'une chose ce qui ne peut pas être donné sans que la chose soit posée et ne peut pas être supprimé sans que la chose soit supprimée; ou bien, ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, et qui réciproquement ne peut ni être ni être conçu sans la chose[79].

3. Par idée j'entends un concept de l'âme, que l'âme forme parce qu'elle est une chose qui pense[80].

Explication

Je dis plutôt un concept qu'une perception, parce que le mot de « perception » semble indiquer que l'âme est passive à l'égard de l'objet, tandis que « concept » semble exprimer une action de l'âme.

4. Par idée adéquate j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même sans relation avec l'objet, a toutes les propriétés, autrement dit toutes les dénominations intrinsèques, de l'idée vraie[81].

Explicatio

Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato.

V. Duratio est indefinita existendi continuatio.

Explicatio

Dico indefinitam, quia per ipsam rei existentis naturam determinari nequaquam potest, neque etiam a causa efficiente, quae scilicet rei existentiam necessario ponit, non autem tollit.

VI. Per realitatem et perfectionem idem intelligo.

VII. Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero.

Axiomata

I. Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine tam fieri potest, ut hic et ille homo existat, quam ut non existat.

II. Homo cogitat.

III. Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur | nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, 42
desideratae etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.

IV. Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.

V. Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus nec percipimus.

Postulata vide post 13. propositionem.

Propositio I

Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.

Demonstratio

Singulares cogitationes, sive haec et illa cogitatio, modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt (*per coroll. prop.* 25. *p.* 1.). Competit ergo Deo (*per defin.* 5. *p.* 1.) attributum, cujus conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam

A. C. 15 *Homo cogitat* OP V : *De mensch denkt; of anders, wy weten dat wy denken* NS ; vd. Tab. II ad loc. et notam 84 20 *Nullas res singulares* OP V : aliter NS NS-marg; vd. Tab. II ad loc.

Explication

Je dis « intrinsèques » pour exclure celle qui est extrinsèque, à savoir la convenance de l'idée avec son idéat.

5. La durée est la continuation indéfinie de l'existence[82].

Explication

Je dis « indéfinie » *parce que cette durée ne peut, en aucune manière, être déterminée par la nature même de la chose existante; ni non plus par sa cause efficiente, laquelle assurément pose nécessairement l'existence de la chose mais ne la supprime pas.*

6. Par réalité et par perfection j'entends la même chose[83].

7. Par choses singulières j'entends les choses qui sont finies et ont une existence déterminée. Si plusieurs individus concourent à une action unique de telle façon que tous ensemble sont la cause d'un unique effet, je les considère tous à cet égard comme une chose singulière unique.

Axiomes

1. L'essence de l'homme n'implique pas l'existence nécessaire, autrement dit, d'après l'ordre de la nature, il peut aussi bien se faire que tel ou tel homme existe ou n'existe pas.

2. L'homme pense[84].

3. Il n'y a pas de modes du penser, comme amour, désir ou tout ce qu'on désigne par le nom d'affect de l'esprit, sans qu'il y ait dans le même individu une idée de 86
la chose aimée, désirée, etc. Mais il peut y avoir une idée sans qu'il y ait aucun autre mode du penser[85].

4. Nous sentons nous-mêmes qu'un certain corps est affecté de multiples façons.

5. Nous ne sentons ni ne percevons d'autres choses singulières que des corps et des modes du penser.

Voyez les postulats qui suivent la proposition 13.

Proposition I

La pensée est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est une chose pensante.

Démonstration

Les pensées singulières, autrement dit telle et telle pensée, sont des modes qui expriment la nature de Dieu d'une façon bien précise et déterminée (*en vertu du corollaire de la prop.* 25 *p.* 1). De Dieu relève donc (*en vertu de la déf.* 5 *p.* 1) l'attribut dont toutes les pensées singulières impliquent le concept, par lequel aussi elles se conçoivent. La pensée est donc l'un des infinis

concipiuntur. Est igitur cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, quod Dei aeternam et infinitam essentiam exprimit (*vid. defi.* 6. *p.* 1.), sive Deus est res cogitans. Q.E.D.

Scholium

Patet etiam haec propositio ex hoc, quod nos possumus ens cogitans infinitum concipere. Nam quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis sive perfectionis idem continere concipimus; ergo ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessario virtute cogitandi infinitum. Cum itaque, ad solam cogitationem attendendo, ens infinitum concipiamus, est necessario (*per defin.* 4. *et* 6. *p.* 1.) cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, ut volebamus.

Propositio II

Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. |

Demonstratio hujus eodem modo procedit ac demonstratio praecedentis propositionis. 43

Propositio III

In Deo datur necessario idea tam ejus essentiae quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.

Demonstratio

Deus enim (*per prop.* 1. *hujus*) infinita infinitis modis cogitare, sive (*quod idem est, per prop.* 16. *p.* 1.) ideam suae essentiae et omnium, quae necessario ex ea sequuntur, formare potest. Atqui omne id, quod in Dei potestate est, necessario est (*per prop.* 35. *p.* 1.); ergo datur necessario talis idea et (*per prop.* 15. *p.* 1.) non nisi in Deo. Q.E.D.

Scholium

Vulgus per Dei potentiam intelligit Dei liberam voluntatem et jus in omnia, quae sunt, quaeque propterea communiter ut contingentia considerantur. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt et in nihilum redigendi. Dei porro potentiam cum potentia regum saepissime comparant. Sed hoc in corollario 1. et 2. propositionis 32. partis 1. refutavimus, et propositione 16. partis 1. ostendimus Deum eadem necessitate agere qua seipsum intelligit, hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt), ut Deus seipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Deinde propositione 34. partis 1. ostendimus Dei potentiam nihil esse praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere Deum non agere quam Deum non esse. Porro si haec ulterius persequi liberet, possem hic ulterius ostendere potentiam illam, quam vulgus Deo affingit, non tantum humanam esse (quod ostendit Deum hominem vel instar hominis a vulgo concipi), sed etiam impotentiam involvere. Sed nolo de eadem re toties sermonem instituere.

A.C. 5 *cogitare* OP : *excogitare* V NS-marg : *bedenken en uitvinden* NS

attributs de Dieu, qui exprime l'essence éternelle et infinie de Dieu (*voir déf.* 6 *p.* 1) ; autrement dit, Dieu est chose pensante. C.Q.F.D.

Scolie

Cette proposition est évidente aussi du fait que nous pouvons concevoir un être pensant infini. Car plus de choses un être pensant peut penser, plus de réalité ou de perfection nous concevons que cet être renferme ; un être qui peut penser une infinité de choses en une infinité de modes est donc nécessairement infini par la vertu du penser. C'est pourquoi, puisqu'en faisant attention à la pensée seule nous concevons un être infini, il faut bien nécessairement (*en vertu des déf.* 4 *et* 6 *p.* 1) que la pensée soit l'un des infinis attributs de Dieu, comme nous le voulions.

Proposition 2

L'étendue est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est une chose étendue.

Démonstration

Pour cette proposition, la démonstration procède de la même façon que celle de la précédente. 87

Proposition 3

En Dieu il y a nécessairement l'idée tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement de cette essence.

Démonstration

Dieu peut en effet (*en vertu de la prop.* 1) penser une infinité de choses en une infinité de modes, autrement dit (*ce qui revient au même en vertu de la prop.* 16 *p.* 1) former l'idée de sa propre essence et de tout ce qui en suit nécessairement. Or tout ce qui est au pouvoir de Dieu est nécessairement (*en vertu de la prop.* 35 *p.* 1) ; il y a donc nécessairement une telle idée, et (*en vertu de la prop.* 15 *p.* 1) elle ne peut être qu'en Dieu. C.Q.F.D.

Scolie

Par puissance[86] de Dieu, la foule entend sa libre volonté[87] et son droit sur tout ce qui est, et que pour cette raison l'on a coutume de considérer comme contingent. Car Dieu, disent-ils, a le pouvoir de tout détruire et réduire à néant. Plus encore : très souvent ils comparent la puissance de Dieu à la puissance des rois. Mais cela, nous l'avons réfuté dans les corollaires 1 et 2 de la proposition 32 partie 1, et nous avons montré dans la proposition 16 de la partie 1 que Dieu agit avec la même nécessité qu'il se comprend lui-même ; c'est-à-dire que, tout comme il suit de la nécessité de la nature divine (tous l'affirment d'une seule voix) que Dieu se comprend lui-même, il suit aussi avec la même nécessité que Dieu agit en faisant une infinité de choses en une infinité de modes. Nous avons montré ensuite, dans la proposition 34 de la partie 1, que la puissance de Dieu n'est rien en dehors de son essence agissante[88] ; et il nous est ainsi tout aussi impossible de concevoir que Dieu n'agisse pas que de concevoir que Dieu ne soit pas. Plus encore, s'il était loisible de poursuivre là-dessus, je pourrais montrer ici que cette puissance que la foule attribue à Dieu par fiction non seulement est humaine (ce qui montre que la foule conçoit Dieu comme un homme ou sur le modèle d'un homme), mais même qu'elle implique de l'impuissance. Mais je ne veux pas refaire tant de fois le même discours. Je me contente de prier 88

Lectorem | solummodo iterum atque iterum rogo, ut, quae in prima parte ex propositione 16. 44
usque ad finem de hac re dicta sunt, semel atque iterum perpendat. Nam nemo ea, quae volo,
percipere recte poterit nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humana regum potentia
vel jure confundat.

Propositio iv

Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest.

Demonstratio

Intellectus infinitus nihil praeter Dei attributa ejusque affectiones comprehendit (*per prop.* 30. *p.* 1.). Atqui Deus est unicus (*per coroll.* 1. *prop.* 14. *p.* 1.). Ergo idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest. Q.E.D.

Propositio v

Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non, quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum quam rerum singularium ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.

Demonstratio patet quidem ex propositione 3. hujus. Ibi enim concludebamus Deum ideam suae essentiae et omnium, quae ex ea necessario sequuntur, formare posse ex hoc solo, nempe quod Deus est res cogitans, et non ex eo, quod sit suae ideae objectum. Quare esse formale idearum Deum, quatenus est res cogitans, pro causa agnoscit.

[2] Sed aliter hoc modo demonstratur: Esse formale idearum modus est cogitandi (*ut per se notum*), hoc est (*per coroll. prop.* 25. *p.* 1.), modus, qui Dei naturam, quatenus est res cogitans, certo modo exprimit, adeoque (*per prop.* 10. *p.* 1.) nullius alterius attributi Dei conceptum involvit, et consequenter (*per ax.* 4. *p.* 1.) nullius alterius attributi nisi cogitationis est effectus; adeoque esse | formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur etc. Q.E.D. 45

Propositio vi

Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.

A.C. 1–2 *Lectorem · rogo, ut · perpendat* OP : *Vos · rogare volo, ut · perpendatis* V (NS); vd. notam 89

instamment le lecteur de peser attentivement[89] ce qui en a été dit dans la première partie, depuis la Proposition 16 jusqu'à la fin, de le voir et de le revoir. Car nul ne parviendra à apercevoir correctement ce que je veux montrer, s'il n'évite soigneusement de confondre la puissance de Dieu avec ce qu'il y a d'humain dans la puissance des Rois ou dans leur droit.

Proposition 4

L'idée de Dieu, de laquelle suivent une infinité de choses en une infinité de modes, ne peut être qu'unique.

Démonstration

L'entendement infini ne comprend rien d'autre que les attributs de Dieu et ses affections (*en vertu de la prop.* 30 *p.* 1). Or Dieu est unique (*en vertu du corollaire 1 de la prop.* 14 *p.* 1). L'idée de Dieu, de laquelle suivent une infinité de choses en une infinité de modes, ne peut donc être qu'unique. C.Q.F.D.

Proposition 5

L'être formel des idées reconnaît pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré comme une chose qui pense, et non pas en tant qu'il s'explique par un autre attribut. C'est-à-dire que les idées, tant des attributs de Dieu que des choses singulières, reconnaissent pour cause efficiente non pas leurs idéats eux-mêmes, autrement dit les choses perçues, mais bien Dieu en tant qu'il est une chose qui pense.

Démonstration

C'est, bien sûr, évident d'après la proposition 3 de cette partie. Car nous y tirions la conclusion que Dieu peut former une idée de sa propre essence et de tout ce qui s'ensuit nécessairement, à partir de ce seul point, à savoir que Dieu est une chose qui pense, et non de ce qu'il serait l'objet de sa propre idée. Voilà pourquoi l'être formel des idées reconnaît pour cause Dieu en tant qu'il est une chose qui pense.

[2] Mais voici une autre façon de le démontrer. L'être formel des idées est un mode du penser (*comme il est connu de soi*), c'est-à-dire (*en vertu du corollaire de la prop.* 25 *p.* 1) un mode qui exprime, d'une façon bien précise, la nature de Dieu en tant qu'il est une chose qui pense; et ainsi (*en vertu de la prop.* 10 *p.* 1) il n'implique le concept d'aucun autre attribut de Dieu; et par conséquent (*en vertu de l'ax.* 4 *p.* 1), il n'est effet d'aucun attribut autre que la pensée. Et ainsi l'être formel des idées reconnaît Dieu pour cause en tant seulement qu'il est considéré comme 89
une chose qui pense etc. C.Q.F.D.

Proposition 6

Les modes d'un attribut, quel qu'il soit, ont pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré sous cet attribut dont ils sont les modes, et non point en tant qu'il est considéré sous aucun autre.

Demonstratio

Unumquodque enim attributum per se absque alio concipitur (*per prop.* 10. *p.* 1.). Quare uniuscujusque attributi modi conceptum sui attributi, non autem alterius, involvunt; adeoque (*per axiom.* 4. *p.* 1.) Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit, sed eodem modo eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur, ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus.

Propositio VII

Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

Demonstratio patet ex ax. 4. p. 1. Nam cujuscunque causati idea a cognitione causae, cujus est effectus, dependet.

Corollarium

Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo objective. |

Scholium 46

Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus, nempe quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse. Ex. gr. circulus in natura existens et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res, quae per diversa attributa explicatur; et ideo sive naturam sub attributo extensionis sive sub attributo cogitationis sive sub alio quocunque concipiamus, unum eundemque ordinem sive unam eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus. Nec ulla alia de causa dixi, quod Deus sit causa ideae ex. gr. circuli, quatenus tantum est res cogitans, et circuli quatenus tantum est res extensa, nisi quia esse formale ideae circuli non nisi per alium cogitandi modum tanquam causam proximam, et ille iterum per alium et sic in

A.C. 15 *Dei cogitandi potentia* OP V edd. : *Gods dadelijke vermogen van te denken* NS ; vd. Tab. II ad loc. 30 post vocem *causa* NS add. *te voren* ; vd. Tab. II ad loc.

A.T. 19 « supra » : E I, prop. 10 cum scholio.

Démonstration

Chaque attribut se conçoit en effet par soi-même indépendamment d'un autre (*en vertu de la prop.* 10 *p.* 1). C'est pourquoi les modes d'un attribut, quel qu'il soit, impliquent le concept de leur attribut, et non pas d'un autre ; et ils ont ainsi (*en vertu de l'ax.* 4 *p.* 1) pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré sous cet attribut dont ils sont les modes, et sous aucun autre. C.Q.F.D.

Corollaire

Il s'ensuit que, si l'être formel des choses qui ne sont point des modes du penser suit de la nature divine, ce n'est pas parce que sa connaissance aurait précédé les choses ; mais les choses qui sont les objets des idées découlent et se concluent de leurs propres attributs de la même façon et avec la même nécessité que les idées, nous l'avons montré, résultent de l'attribut de la pensée.

Proposition 7

L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses.

Démonstration

C'est évident d'après l'ax. 4 *p.* 1. Car l'idée de ce qui est causé, quel qu'il soit, dépend de la connaissance de la cause dont il est effet.

Corollaire

Il s'ensuit que la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir. C'est-à-dire que tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu, tout cela, à partir de l'idée de Dieu, dans le même ordre et avec la même connexion, suit en Dieu objectivement.

Scolie 90

Ici, avant de pousser plus avant, il faut nous remettre en mémoire ce que nous avons montré plus haut : que tout ce qui peut être perçu par un entendement infini comme constituant l'essence d'une substance, tout cela appartient à une seule et unique substance, et que par conséquent substance pensante et substance étendue sont une seule et même substance, comprise tantôt sous cet attribut-ci tantôt sous celui-là. De même aussi un mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose, mais exprimée de deux façons : certains Hébreux[20] semblent l'avoir entrevu comme dans un brouillard en posant que Dieu, l'entendement de Dieu et les choses que Dieu comprend sont une seule et même chose. Par exemple un cercle existant dans la Nature, et l'idée du cercle existant qui est elle aussi en Dieu, sont une seule et même chose qui s'explique à travers des attributs différents ; et ainsi, que nous concevions la nature sous l'attribut de l'étendue ou sous l'attribut de la pensée ou sous n'importe quel autre, nous trouverons un seul et même ordre, autrement dit une seule et même connexion de causes, c'est-à-dire les mêmes choses suivant les unes les autres. Et si j'ai dit que Dieu est cause d'une idée, par exemple l'idée du cercle, en tant seulement qu'il est chose pensante, et du cercle en tant seulement qu'il est chose étendue, l'unique raison en est que l'être formel de l'idée du cercle ne peut se percevoir que par un autre mode du penser en tant que sa cause prochaine, celui-ci à son tour par un autre, et ainsi de suite à l'infini. Ainsi, tant que les choses sont considérées comme des modes

infinitum potest percipi, ita ut quamdiu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae sive causarum connexionem per solum cogitationis attributum explicare debemus, et quatenus ut modi extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo. Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis; nec impraesentiarum haec clarius possum explicare.

Propositio VIII

Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur. |

Demonstratio 47

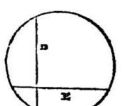
Haec propositio patet ex praecedenti, sed intelligitur clarius ex praecedenti scholio.

Corollarium

Hinc sequitur, quod quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

Scholium

Si quis ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare potero, quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam, adaequate explicet; conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectarum in eodem sese invicem secantium rectangula sub segmentis sint inter se aequalia; quare in circulo infinita inter se aequalia rectangula continentur; attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicujus horum rectangulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur jam ex infinitis illis duo tantum, nempe E et D, existere. Sane eorum etiam ideae jam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur, sed etiam quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur.



A.C. 11–12 *Demonstratio / Haec propositio patet* OP : *Patet haec* V : *Betoging. / Deze Betoging blijkt* NS 28–29 *ideae · existunt · comprehenduntur · involvunt · distinguantur* OP : *idea · existit · comprehenditur · involvit · distinguatur* V (similiter NS); *illorum rectangulorum* OP : *illius rectanguli* V (NS); vd. Tab. II ad loc. et notam 93

A.T. 22–24 « circulus talis est naturae ... rectangula continentur » : cf. Ep 59 (Ge IV, 269.31–35); Eucl. *Elementa* III 35; vd. notam 92.

du penser, nous devons expliquer l'ordre de la nature entière, autrement dit la connexion des causes, par le seul attribut de la pensée; dans la mesure où elles sont considérées comme des modes de l'étendue, on doit également expliquer l'ordre de la nature entière par le seul attribut de l'étendue; et je l'entends de même pour les autres attributs. Voilà pourquoi, des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, Dieu est en réalité la cause dans la mesure où il consiste en une infinité d'attributs. Et je ne puis en donner pour le moment d'explication plus claire.

Proposition 8

Les idées des choses singulières, c'est-à-dire des modes, qui n'existent pas doivent être incluses dans l'idée infinie de Dieu de la même façon que les essences formelles des choses singulières, c'est-à-dire des modes, sont contenues dans les attributs de Dieu.

Démonstration 91

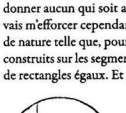
Cette proposition est évidente à partir de la précédente, mais le précédent scolie la fait comprendre plus clairement.

Corollaire

Il s'ensuit qu'aussi longtemps que des choses singulières n'existent pas sinon en tant qu'elles sont incluses dans les attributs de Dieu, leur être objectif, autrement dit leurs idées n'existent pas, sinon en tant qu'existe l'idée infinie de Dieu; et là où l'on dit des choses singulières qu'elles existent non seulement en tant qu'elles sont incluses dans les attributs de Dieu, mais aussi en tant qu'elles sont dites durer, leurs idées impliquent aussi une existence par laquelle on dit qu'elles durent[91].

Scolie

Si l'on réclame un exemple pour expliquer plus amplement ce point, je ne pourrai assurément en donner aucun qui soit adéquat pour expliquer la chose dont je parle ici, vu qu'elle est unique. Je vais m'efforcer cependant de l'illustrer autant que faire se peut. Un cercle, comme on le sait, est de nature telle que, pour toutes les lignes droites qui se coupent à l'intérieur de lui, les rectangles construits sur les segments[92] ainsi obtenus sont égaux. Un cercle contient donc en lui une infinité de rectangles égaux. Et pourtant on ne peut dire d'aucun d'entre eux qu'il existe, sinon en tant que le cercle existe; ni non plus dire de l'idée de l'un de ces rectangles qu'elle existe, sinon en tant qu'elle est incluse dans l'idée du cercle. Que l'on conçoive maintenant que, de leur infinité, il en existe deux seulement, D et E. Assurément leurs idées[93] elles aussi ne se contentent plus d'exister en tant seulement qu'elles sont incluses dans l'idée du cercle, mais aussi en tant qu'elles impliquent l'existence de ces rectangles-là: par où elles se mettent à se distinguer des autres idées, celles des autres rectangles.



Propositio IX

Idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu | existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum. 48

Demonstratio

Idea rei singularis actu existentis modus singularis cogitandi est et a reliquis distinctus (*per coroll. et schol. prop.* 8. *hujus*); adeoque (*per prop.* 6. *hujus*) Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non (*per prop.* 28. *p.* 1.) quatenus est res absolute cogitans, sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, et hujus etiam quatenus alio affectus est, et sic in infinitum. Atqui ordo et connexio idearum (*per prop.* 7. *hujus*) idem est ac ordo et connexio causarum; ergo unius singularis ideae alia idea, sive Deus quatenus alia idea affectus consideratur, est causa, et hujus etiam quatenus alia affectus est, et sic in infinitum. Q.E.D.

Corollarium

Quicquid in singulari cujuscunque ideae objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet.

Demonstratio

Quicquid in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus datur in Deo idea (*per prop.* 3. *hujus*), non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur (*per praeced. prop.*); sed (*per prop.* 7. *hujus*) ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum; erit ergo cognitio ejus, quod in singulari aliquo objecto contingit, in Deo, quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam. Q.E.D.

Propositio X

Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.

Demonstratio

Esse enim substantiae involvit necessariam existentiam (*per prop.* 7. *p.* 1.). Si igitur ad hominis essentiam pertinet esse substantiae, data ergo substantia, daretur necessario homo (*per defin.* 2. *hujus*) et | consequenter homo necessario existeret, quod (*per ax.* 1. *hujus*) est absurdum. Ergo etc. Q.E.D. 49

A. C. 8–9 *sed quatenus alio cogitandi modo ... affectus est* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc. 9 *etiam* OP V edd. vett. Gn Cr : *etiam Deus est causa* V-L (ex NS, vd. Land 1882) Ap Ge Bl Ba : *van 't welk God ook oorzaak is* NS ; vd. notam 94 11 *causarum* OP V edd. : *dingen* NS ; vd. Tab. II ad loc. et notam 95

Proposition 9

L'idée d'une chose singulière existant en acte a pour cause Dieu, non point en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère comme affecté d'une autre idée de chose singulière existant en acte, dont à son tour Dieu est cause, en tant qu'il est affecté d'une troisième idée, et ainsi de suite à l'infini. 92

Démonstration

L'idée d'une chose singulière existant en acte est un mode du penser singulier et distinct de tous les autres (*en vertu du corollaire et du scolie de la prop.* 8), et ainsi (*en vertu de la prop.* 6) elle a pour cause Dieu en tant seulement qu'il est une chose qui pense. Non pas toutefois (*en vertu de la prop.* 28 *de la p.* 1) en tant qu'il est chose pensante absolument, mais en tant qu'on le considère comme affecté par un autre mode du penser, et de celui-ci aussi Dieu est cause[94] en tant qu'il est affecté d'un autre, et ainsi de suite à l'infini. Or l'ordre et la connexion des idées (*en vertu de la prop.* 7) sont les mêmes que l'ordre et la connexion des causes[95]; d'une idée singulière, c'est donc une autre idée, autrement dit Dieu en tant qu'on le considère comme affecté d'une autre idée, qui est la cause, comme aussi de celle-ci en tant qu'il est affecté d'une autre, et ainsi de suite à l'infini. C.Q.F.D.

Corollaire

Quoi qu'il arrive dans l'objet singulier d'une idée quelconque, il y en a en Dieu la connaissance en tant seulement qu'il a l'idée de cet objet.

Démonstration

Quoi qu'il arrive dans l'objet d'une idée quelconque, il y en a en Dieu une idée (*en vertu de la prop.* 3), non point en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère comme affecté d'une autre idée de chose singulière (*en vertu de la prop. précéd.*); mais (*en vertu de la prop.* 7) l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses; la connaissance de ce qui arrive dans un certain objet singulier sera donc en Dieu en tant seulement qu'il a l'idée de cet objet. C.Q.F.D.

Proposition 10

À l'essence de l'homme n'appartient pas l'être d'une substance, autrement dit ce n'est pas une substance qui constitue la forme de l'homme.

Démonstration

L'être d'une substance implique en effet l'existence nécessaire (*en vertu de la prop.* 7 *p.* 1). Si donc l'être d'une substance appartenait à l'essence de l'homme, alors, une fois donnée la substance, l'homme serait nécessairement donné (*en vertu de la déf.* 2), et par conséquent l'homme existerait nécessairement; ce qui (*en vertu de l'ax.* 1) est absurde. Donc etc. C.Q.F.D. 93

Scholium

Demonstratur etiam haec propositio ex propositione 5. p. 1., nempe quod duae ejusdem naturae substantiae non dentur. Cum autem plures homines existere possint, ergo id, quod hominis formam constituit, non est esse substantiae. Patet praeterea haec propositio ex reliquis substantiae proprietatibus, videlicet quod substantia sit sua natura infinita, immutabilis, indivisibilis etc., ut facile unusquisque videre potest.

Corollarium

Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus. Nam esse substantiae (*per prop. praeced.*) ad essentiam hominis non pertinet. Est ergo (*per prop.* 15. *p.* 1.) aliquid, quod in Deo est et quod sine Deo nec esse nec concipi potest, sive (*per coroll. prop.* 25. *p.* 1.) affectio sive modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimit.

Scholium

Omnes sane concedere debent nihil sine Deo esse neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum, tam earum essentiae quam earum existentiae, unica est causa, hoc est, Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, ut ajunt, sed etiam secundum esse. At interim plerique id ad essentiam alicujus rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse nec concipi potest; adeoque vel naturam Dei ad essentiam rerum creatarum pertinere, vel res creatas sine Deo vel esse vel concipi posse credunt; vel, quod certius est, sibi non satis constant. Cujus rei causam fuisse credo, quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam, et res, quae sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt; unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint quam de divina natura, et cum postea animum ad divinam naturam | contemplandum appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant, utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil juvare poterant; adeoque nihil mirum si sibi passim contradixerint. Sed hoc mitto. Nam meum intentum hic tantum fuit causam reddere, cur non dixerim id ad essentiam alicujus rei pertinere, sine quo res nec esse nec concipi potest: nimirum quia res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet; sed id necessario essentiam alicujus rei constituere dixi, quo dato res ponitur et quo sublato res tollitur, vel id sine quo res et vice versa id, quod sine re nec esse nec concipi potest.

A. C. 8 *modificationibus. Nam* OP V : *modificationibus. /Demonstratio. / Nam* Ge (ex NS) ; vd. Tab. II ad loc., et Introd. p. 60 26–27 *Nam meum intentum hic tantum fuit causam reddere* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc.

A. T. 15–16 « ut ajunt ... esse » : cf. Desc. 5. *Resp.* 9 (AT VII, 369.17–25) ; Thom. ST, I^a^, 104.1 ; vd. notam 96. 23 « animum ad · contemplandum appulerint » : cf. Ter., *And.* 1 : « Poeta quom primum animum ad scribendum adpulit ».

Scolie

Cette proposition se démontre aussi à partir de la proposition 5 *p.* 1, à savoir qu'il n'y a pas deux substances de même nature. Or puisqu'il peut exister plusieurs hommes, ce n'est donc pas l'être d'une substance qui constitue la forme de l'homme. Cette proposition est en outre évidente à partir de toutes les autres propriétés de la substance, à savoir que la substance est de sa nature infinie, immuable, indivisible etc., chacun peut le voir aisément.

Corollaire

Il s'ensuit que l'essence de l'homme est constituée de certaines modifications bien précises des attributs de Dieu. Car l'être d'une substance (*en vertu de la prop. précéd.*) n'appartient pas à l'essence de l'homme. C'est donc (*en vertu de la prop.* 15 *p.* 1) quelque chose qui est en Dieu et qui sans Dieu ne peut ni être ni être conçu, autrement dit (*en vertu du corollaire de la prop.* 25 *p.* 1) une affection, autrement dit un mode, qui exprime la nature de Dieu d'une façon bien précise et déterminée.

Scolie

Tous, assurément, doivent accorder que rien sans Dieu ne peut ni être ni être conçu. Car tous le reconnaissent, Dieu est pour toutes les choses la cause unique tant de leur essence que de leur existence; c'est-à-dire que Dieu n'est pas seulement la cause des choses quant à leur origine, selon l'expression reçue, mais aussi quant à leur être[96]. Or dans le même temps la plupart disent qu'appartient à l'essence d'une chose ce sans quoi cette chose ne peut ni être ni être conçue: et ainsi ils croient ou bien que la nature de Dieu appartient à l'essence des choses créées, ou bien que les choses créées peuvent être ou être conçues sans Dieu, ou plus probablement ils ne sont pas assez cohérents avec eux-mêmes. La cause en a été, je crois, qu'ils n'ont pas respecté l'ordre à suivre pour philosopher. Car alors qu'ils auraient dû se représenter avant tout la nature divine, puisqu'elle est première tant pour la connaissance que par nature, ils ont cru que dans l'ordre de la connaissance elle était la dernière, et les choses qu'on nomme objets des sens les premières de toutes. Résultat: aussi longtemps qu'ils se sont représenté les choses de la nature, il n'est rien à quoi ils aient moins pensé qu'à la nature divine; et quand plus tard ils ont haussé leur esprit[97] à se représenter la nature divine, il n'est rien à quoi ils aient moins pu penser qu'à leurs premières fictions, sur lesquelles ils avaient bâti la connaissance des choses naturelles, vu qu'elles ne pouvaient leur être d'aucun secours pour connaître la nature divine. Et ainsi, rien d'étonnant s'ils se sont largement contredits. Mais je n'insiste pas là-dessus. Car mon intention ici a été seulement d'expliquer pour quelle raison je n'ai pas dit qu'appartient à l'essence d'une chose ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue: c'est que les choses singulières ne peuvent sans Dieu ni être ni être conçues, et que pourtant Dieu n'appartient pas à leur essence. J'ai dit autre chose: que constitue nécessairement l'essence d'une chose, ce qui est tel que, s'il est donné, la chose est posée et, s'il est supprimé, la chose est supprimée; ou ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, et inversement ce qui sans la chose ne peut ni être ni être conçue.

Propositio xi

Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est quam idea rei alicujus singularis actu existentis.

Demonstratio

Essentia hominis (*per coroll. praeced. prop.*) a certis Dei attributorum modis constituitur; nempe (*per axioma* 2. *hujus*) a modis cogitandi, quorum omnium (*per axiom.* 3. *hujus*) idea natura prior est, et ea data reliqui modi (quibus scilicet idea natura prior est) in eodem debent esse individuo (*per axiom.* 3. *hujus*). Atque adeo idea primum est, quod humanae mentis esse constituit. At non idea rei non existentis. Nam tum (*per coroll. prop.* 8. *hujus*) ipsa idea non posset dici existere; erit ergo idea rei actu existentis. At non rei infinitae. Res namque infinita (*per prop.* 21. *et* 22. *p.* 1.) debet semper necessario existere; atqui hoc (*per axiom.* 1. *hujus*) est absurdum; ergo primum, quod esse humanae mentis actuale constituit, est idea rei singularis actu existentis. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei, ac proinde, cum dicimus mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis | explicatur, sive quatenus humanae 51
mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam; et cum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte sive inadaequate percipere.

Scholium

Hic sine dubio lectores haerebunt multaque comminiscentur, quae moram injiciant, et hac de causa ipsos rogo, ut lento gradu mecum pergant nec de his judicium ferant, donec omnia perlegerint.

Propositio xii

Quicquid in objecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in mente necessario idea; hoc est, si objectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur.

A.C. 8 *per axiom.* 3. Ge Bl Ba : *per idem* [scil. 3.] *Axioma* V-L Ap Gn : *per Axiom.* 4. OP V (NS) edd. vett. Cr; vd. notam 98 10 *per prop.* 21. *et* 22. V-L Ge edd. post. : *per prop.* 21. *et* 23. OP V (NS) edd. vett. : *prop.* 21, 22 *et* 23 tent. Cr 12 *actuale* OP edd. : deest V (NS) 30 *quod a mente non percipiatur* OP V : aliter NS; vd. Tab. II ad loc.

Proposition 11

Ce qui constitue en premier lieu l'être actuel de l'âme humaine n'est rien d'autre que l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte.

Démonstration

L'essence de l'homme (*en vertu du cor. de la prop. précéd.*) est constituée par certains modes bien précis des attributs de Dieu : à savoir (*en vertu de l'axiome* 2) par des modes du penser, parmi lesquels (*en vertu de l'ax.* 3) le premier de tous par nature est une idée; et une fois cette idée donnée, tous les autres modes (je veux dire ceux par rapport auxquels l'idée est première par nature) doivent être dans le même individu (*en vertu de l'ax.* 3[98]). Et ainsi c'est une idée qui constitue en premier lieu l'être de l'âme humaine. Mais non pas l'idée d'une chose non existante. Car alors (*en vertu du cor. de la prop.* 8) de l'idée elle-même on ne pourrait dire qu'elle existe; ce sera donc l'idée d'une chose existant en acte. Mais non pas d'une chose infinie. Car une chose infinie (*en vertu des prop.* 21 *et* 22 *de la p.* 1) doit nécessairement exister toujours; or c'est là (*en vertu de l'ax.* 1) une absurdité; ce qui constitue en premier lieu l'être actuel de l'âme humaine n'est donc rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte. C.Q.F.D.

Corollaire

Il s'ensuit que l'âme humaine est une partie de l'entendement infini de Dieu; et par suite, quand nous disons que l'âme humaine perçoit ceci ou cela, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non pas en tant qu'il est infini mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine, autrement dit en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine, a telle ou telle idée; et quand 95
nous disons que Dieu a telle ou telle idée non pas seulement en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine, mais en tant qu'il a aussi, en même temps que l'âme humaine, l'idée d'une autre chose, alors nous disons que l'âme humaine perçoit la chose partiellement, autrement dit inadéquatement.

Scolie

Ici sans aucun doute les lecteurs hésiteront, et bien des choses qu'ils imagineront viendront les arrêter; c'est la raison pour laquelle je les prie d'avancer avec moi pas à pas, et de ne pas se prononcer sur ces points avant d'avoir tout lu en détail[99].

Proposition 12

Quoi qu'il arrive dans l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, l'âme humaine doit le percevoir; autrement dit, de cette chose il y aura nécessairement dans l'âme une idée. C'est-à-dire que, si l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine est un corps, il ne pourra rien arriver dans ce corps que l'âme ne perçoive.

Demonstratio

Quicquid enim in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus rei datur necessario in Deo cognitio (*per coroll. prop.* 9. *hujus*), quatenus ejusdem objecti idea affectus consideratur, hoc est (*per prop.* 11. *hujus*), quatenus mentem alicujus rei constituit. Quicquid igitur in objecto ideae humanam mentem constituentis contingit, ejus datur necessario in Deo cognitio, quatenus naturam humanae mentis constituit, hoc est (*per coroll. prop.* 11. *hujus*), ejus rei cognitio erit necessario in mente, sive mens id percipit. Q.E.D.

Scholium

Haec propositio patet etiam et clarius intelligitur ex schol. prop. 7. hujus, quod vide. |

Propositio XIII 52

Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.

Demonstratio

Si enim corpus non esset humanae mentis objectum, ideae affectionum corporis non essent in Deo (*per coroll. prop.* 9. *hujus*), quatenus mentem nostram, sed quatenus alterius rei mentem constitueret, hoc est (*per coroll. prop.* 11. *hujus*), ideae affectionum corporis non essent in nostra mente; atqui (*per axiom.* 4. *hujus*) ideas affectionum corporis habemus. Ergo objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus idque (*per prop.* 11. *hujus*) actu existens. Deinde, si praeter corpus etiam aliud esset mentis objectum, cum nihil (*per prop.* 36. *p.* 1.) existat, ex quo aliquis effectus non sequatur, deberet (*per prop.* 12. *hujus*) necessario alicujus ejus effectus idea in mente nostra dari; atqui (*per axiom.* 5. *hujus*) nulla ejus idea datur. Ergo objectum nostrae mentis est corpus existens, et nihil aliud. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur hominem mente et corpore constare et corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.

Scholium

Ex his non tantum intelligimus mentem humanam unitam esse corpori, sed etiam, quid per mentis et corporis unionem intelligendum sit. Verum ipsam adaequate sive distincte intelligere nemo poterit, nisi prius nostri corporis naturam adaequate cognoscat. Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Nam cujuscunque rei datur necessario in Deo idea, cujus Deus est causa eodem modo ac humani corporis ideae, atque adeo quicquid de idea humani corporis diximus, id de cujuscunque rei idea necessario dicendum est. Attamen nec etiam negare possumus ideas | inter se, ut ipsa objecta, differre, 53

A.C. 20 *prop. 12.* Ge (ex NS) edd. post. : *Prop. 11.* OP V edd. priores 32 *ideae* V (NS) Meijer[2] Baensch[2] V-L seorsum edd. post. : *idea* OP edd. vett. V-L

Démonstration

En effet, quoi qu'il arrive dans l'objet d'une quelconque idée, il y a nécessairement la connaissance de cette chose en Dieu (*en vertu du cor. de la prop.* 9), en tant qu'il est considéré comme affecté de l'idée de cet objet, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 11) en tant qu'il constitue l'âme d'une certaine chose. Donc, quoi qu'il arrive dans l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, il y en a nécessairement la connaissance en Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine, c'est-à-dire (*en vertu du cor. de la prop.* 11) que la connaissance de cette chose sera nécessairement dans l'âme; autrement dit l'âme le perçoit. C.Q.F.D.

Scolie

Cette proposition est aussi évidente et elle s'entend avec plus de clarté à partir du scolie de la Proposition 7 de cette partie, qu'on ira voir.

Proposition 13 96

L'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, c'est le corps, autrement dit un mode de l'étendue bien précis qui existe en acte, et rien de plus.

Démonstration

Si en effet le corps n'était pas l'objet de l'âme humaine, les idées des affections du corps ne seraient pas en Dieu (*en vertu du cor. de la prop.* 9) en tant qu'il constitue notre âme, mais en tant qu'il constituerait l'âme d'une autre chose, c'est-à-dire (*d'après le cor. de la prop.* 11) que les idées des affections du corps ne seraient pas dans notre âme; or (*en vertu de l'ax.* 4) nous avons les idées des affections du corps. L'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine est donc le corps, et un corps (*en vertu de la prop.* 11) qui existe en acte. Ensuite, si en plus du corps autre chose aussi était objet de l'âme, vu que rien n'existe (*d'après la prop.* 36 *p.* 1) d'où ne suive quelque effet, il devrait (*en vertu de la prop.* 12) nécessairement y avoir dans notre âme l'idée de quelque effet de cet autre objet; or (*d'après l'ax.* 5) il n'y en a aucune idée. L'objet de notre âme, c'est donc le corps qui existe et rien de plus. C.Q.F.D.

Corollaire

Il s'ensuit que l'homme consiste en une âme et un corps, et que le corps humain existe pour autant que nous le sentons.

Scolie

Par là nous comprenons non seulement que l'âme humaine est unie au corps, mais aussi ce qu'il faut comprendre par union de l'âme et du corps. Mais quant à comprendre l'âme adéquatement – autrement dit: distinctement – nul ne le pourra s'il ne connaît d'abord adéquatement la nature de notre corps. En effet ce que nous avons montré jusqu'ici est tout à fait commun et ne se rapporte pas plus aux hommes qu'aux autres individus, qui, bien que ce soit à des degrés divers, sont pourtant tous animés[100]. Car de n'importe quelle chose est nécessairement donnée en Dieu une idée, dont Dieu est cause de la même façon qu'il est cause de l'idée du corps humain; et ainsi tout ce que nous avons dit de l'idée du corps humain, il faut le dire nécessairement de l'idée de n'importe quelle chose. Cependant nous ne pouvons nier que les idées diffèrent aussi entre elles 97
de la même façon que leurs objets eux-mêmes, et que l'une l'emporte sur l'autre et contient plus

unamque alia praestantiorem esse plusque realitatis continere, prout objectum unius objecto alterius praestantius est plusque realitatis continet; ac propterea ad determinandum, quid mens humana reliquis intersit quidque reliquis praestet, necesse nobis est ejus objecti, ut diximus, hoc est, corporis humani naturam, cognoscere. Eam autem hic explicare nec possum, nec id ad ea, quae demonstrare volo, necesse est. Hoc tamen in genere dico: quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum, eo ejus mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; et quo unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, et quo minus alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eo ejus mens aptior est ad distincte intelligendum. Atque ex his praestantiam unius mentis prae aliis cognoscere possumus, deinde causam etiam videre, cur nostri corporis non nisi admodum confusam habeamus cognitionem, et alia plura, quae in sequentibus ex his deducam. Qua de causa operae pretium esse duxi haec ipsa accuratius explicare et demonstrare, ad quod necesse est pauca de natura corporum praemittere.

Axioma I

Omnia corpora vel moventur, vel quiescunt.

Axioma II

Unumquodque corpus jam tardius, jam celerius movetur.

Lemma I

Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.

Demonstratio

Primam partem hujus per se notam suppono. At quod ratione substantiae non distinguantur corpora, patet tam ex *prop.* 5. quam 8. *p.* 1., sed clarius ex iis, quae in *schol. prop.* 15. *p.* 1. dicta sunt. |

Lemma II 54

Omnia corpora in quibusdam conveniunt.

Demonstratio

In his enim omnia corpora conveniunt, quod unius ejusdemque attributi conceptum involvunt (*per defin.* 1. *hujus*), deinde quod jam tardius, jam celerius et absolute jam moveri, jam quiescere possunt.

de réalité selon que l'objet de la première l'emporte sur l'objet de la seconde et contient plus de réalité. C'est pourquoi, afin de déterminer en quoi l'âme humaine diffère de toutes les autres et l'emporte sur elles, il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit, du corps humain. Mais je ne puis l'expliquer ici, et cela n'est pas nécessaire à ce que je veux démontrer. Voici toutefois ce que j'en dis de façon générale : dans la mesure où un corps est plus apte que tous les autres à faire et à subir plusieurs actions à la fois, dans la même mesure son âme est plus apte que toutes les autres à percevoir plusieurs choses à la fois ; et dans la mesure où les actions d'un corps dépendent plus de lui seul, et où il y a moins d'autres corps qui concourent avec lui dans ces actions, dans cette mesure son âme est plus apte à comprendre distinctement. Par là nous pouvons connaître en quoi une âme l'emporte sur les autres ; puis voir aussi la cause pour laquelle nous n'avons de notre corps qu'une connaissance tout à fait confuse, et plusieurs autres choses que je déduirai par la suite de tout cela. C'est pourquoi j'ai jugé qu'il valait la peine d'expliquer et de démontrer tout cela avec plus de soin ; pour cela il est nécessaire de dire auparavant quelques mots sur la nature des corps[101].

Axiome 1

Tous les corps soit se meuvent, soit sont en repos.

Axiome 2

Chaque corps se meut tantôt plus lentement et tantôt plus vite.

Lemme 1

Les corps se distinguent les uns des autres sous le rapport du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur, et non pas sous le rapport de la substance.

Démonstration

Je suppose que la première partie de ce lemme est connue de soi. Or, que les corps ne se distinguent pas sous le rapport de la substance, c'est évident tant à partir de la *prop.* 5 qu'à partir de la *prop.* 8 *p.* 1, mais plus clairement encore par ce qui a été dit dans le scolie de la *prop.* 15 *p.* 1.

Lemme 2 98

Tous les corps conviennent en quelque chose.

Démonstration

En effet tous les corps conviennent en ceci qu'ils impliquent tous le concept d'un seul et même attribut (*en vertu de la déf.* 1) ; ensuite en ce qu'ils peuvent se mouvoir tantôt plus lentement et tantôt plus vite, et – absolument – tantôt se mouvoir et tantôt être en repos.

Lemma III

Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum.

Demonstratio

Corpora (*per defin.* 1. *hujus*) res singulares sunt, quae (*per lemma* 1.) ratione motus et quietis ab invicem distinguuntur; adeoque (*per prop.* 28. *p.* 1.) unumquodque ad motum vel quietem necessario determinari debuit ab alia re singulari, nempe (*per prop.* 6. *hujus*) ab alio corpore, quod (*per axiom.* 1.) etiam vel movetur vel quiescit. At hoc etiam (*per eandem rationem*) moveri vel quiescere non potuit nisi ab alio ad motum vel quietem determinatum fuisset, et hoc iterum (*per eandem rationem*) ab alio, et sic in infinitum. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur corpus motum tamdiu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur, et corpus quiescens tamdiu etiam quiescere, donec ab alio ad motum determinetur. Quod etiam per se notum est. Nam cum suppono corpus, ex. gr. A, quiescere, nec ad alia corpora mota attendo, nihil de corpore A dicere potero, nisi quod quiescat. Quod si postea contingat ut corpus A moveatur, id sane evenire non potuit ex eo, quod quiescebat; ex eo enim nil aliud sequi poterat, quam ut corpus A | quiesceret. Si contra supponatur A moveri, quotiescunque ad A tantum attendimus, nihil de eodem affirmare poterimus, nisi quod moveatur. Quod si postea contingat, ut A quiescat, id sane evenire etiam non potuit ex motu, quem habebat; ex motu enim nihil aliud sequi poterat, quam ut A moveretur; contingit itaque a re, quae non erat in A, nempe a causa externa, a qua ad quiescendum determinatum fuit.

Axioma 1

Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur, ita ut unum idemque corpus diversimode moveatur pro diversitate naturae corporum moventium, et contra ut diversa corpora ab uno eodemque corpore diversimode moveantur.

A. C. 22 *a qua ad quiescendum determinatum fuit* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc.

Lemme 3

Un corps en mouvement ou en repos a dû être déterminé au mouvement et au repos par un autre corps, qui lui aussi a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini.

Démonstration

Les corps (*en vertu de la déf.* 1) sont des choses singulières, qui (*en vertu du lemme* 1) se distinguent les uns des autres sous le rapport du mouvement et du repos; et ainsi (*en vertu de la prop.* 28 *p.* 1) chacun a dû être nécessairement déterminé au mouvement ou au repos par une autre chose singulière, à savoir (*en vertu de la prop.* 6) par un autre corps, qui (*en vertu de l'ax.* 1) lui aussi soit se meut soit est en repos. Mais cet autre corps aussi (pour la même raison) n'a pu se mouvoir ou être en repos s'il n'a pas été déterminé par un autre au mouvement ou au repos, et celui-ci à son tour (pour la même raison) par un autre, et ainsi à l'infini. C.Q.F.D.

Corollaire

Il s'ensuit qu'un corps en mouvement se meut jusqu'à ce qu'il soit déterminé au repos par un autre corps, et qu'un corps au repos reste aussi au repos jusqu'à ce qu'il soit déterminé au mouvement par un autre corps. Ce qui est aussi connu de soi. En effet, quand je suppose qu'un corps, par exemple A, est en repos, sans porter attention à d'autres corps qui se meuvent, je ne pourrai rien dire du corps A, sinon qu'il est en repos. S'il arrive ensuite que le corps A se meuve, cela n'a certainement pas pu arriver à partir du fait qu'il était en repos; car de ce fait rien ne pouvait s'ensuivre, sinon qu'il resterait en repos. Si au contraire A est supposé se mouvoir, à chaque fois 99
que nous portons attention à A seulement, nous ne pourrons rien affirmer de lui, sinon qu'il se meut. S'il arrive ensuite que A soit en repos, cela n'a certainement pas pu arriver à partir du mouvement qu'il avait; car de ce mouvement rien ne pouvait s'ensuivre, sinon qu'il resterait en mouvement; c'est pourquoi cela vient d'une chose qui n'était pas dans A, à savoir une cause externe, par laquelle il a été déterminé au repos.

Axiome 1

Toutes les façons dont un corps est affecté par un autre corps suivent de la nature du corps affecté et en même temps de la nature du corps qui l'affecte; de sorte qu'un seul et même corps se meut selon diverses modalités en raison de la diversité des corps qui le meuvent; et qu'au contraire des corps différents sont mus selon diverses modalités par un seul et même corps.

Axioma II

Cum corpus motum alteri quiescenti, quod dimovere nequit, impingit, reflectitur, ut moveri pergat, et angulus lineae motus reflectionis cum plano corporis quiescentis, cui impegit, aequalis erit angulo, quem linea motus incidentiae cum eodem plano efficit.

Atque haec de corporibus simplicissimis, quae scilicet solo motu et quiete, celeritate et tarditate ab invicem distinguuntur; jam ad composita ascendamus.

Definitio

Cum corpora aliquot ejusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem aut | diversis celeritatis gradibus moventur, 56
ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus sive individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.

Axioma III

Quo partes individui vel corporis compositi secundum majores vel minores superficies sibi invicem incumbunt, eo difficilius vel facilius cogi possunt, ut situm suum mutent, et consequenter eo difficilius vel facilius effici potest, ut ipsum individuum aliam figuram induat. Atque hinc corpora, quorum partes secundum magnas superficies invicem incumbunt, *dura*, quorum autem partes secundum parvas, *mollia*, et quorum denique partes inter se moventur, *fluida* vocabo.

Lemma IV

Si corporis sive individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur et simul totidem alia ejusdem naturae eorum loco succedant, retinebit individuum suam naturam uti antea absque ulla ejus formae mutatione.

A. C. 18 *difficilius vel facilius* Ge (auctore Baensch², tent. etiam Gn) edd. post. (NS) : *facilius vel difficilius* OP V edd. vett. V-L Ap Gn ; vd. Tab. II ad loc.

A. T. 2–6 Cf. Desc. *Dioptrice* II 3 : « Cur angulus reflexionis sit aequalis angulo incidentiae » (ed. Vermeulen 161.26) ; Hobb. *De corp.* III 24.8 : « Si corpus in aliud corpus feratur per lineam rectam nec ipsum penetret, sed reflectatur, erit angulus reflexionis angulo incidentiae aequalis » (ed. Schuhmann, 264.13–15).

Axiome 2

Quand un corps mû heurte un corps au repos qu'il ne peut mettre en mouvement, il est réfléchi de sorte qu'il continue à se mouvoir, et l'angle que forme la ligne du mouvement de réflexion avec la surface du corps en repos qu'il a heurté est égal à l'angle que forme la ligne du mouvement d'incidence avec cette même surface[102].

Tout cela vaut pour les corps les plus simples, à savoir ceux qui ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur. Venons-en maintenant aux corps composés.

Définition

Lorsque quelques corps (de même grandeur ou de grandeur différente) sont comprimés par les autres corps de façon à rester appliqués les uns sur les autres ou bien (s'ils se meuvent au même degré ou à des degrés différents de vitesse) de façon à se communiquer leurs mouvements les uns aux autres selon un certain rapport bien précis, nous dirons que ces corps sont unis entre eux, et que tous ensemble ils composent un seul corps, autrement dit un individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps.

Axiome 3

Selon que les parties d'un individu, c'est-à-dire d'un corps composé, s'appliquent les unes sur les autres selon des surfaces plus ou moins grandes, on peut avec d'autant plus de difficulté ou de facilité les contraindre à changer de place, et par conséquent on peut arriver avec d'autant plus de difficulté ou de facilité à faire adopter une autre figure à l'individu. Et à partir de là, j'appellerai *durs* les corps dont les parties s'appliquent les unes sur les autres selon de grandes surfaces, *mous* en revanche ceux pour lesquelles ces surfaces sont petites, et enfin *fluides* ceux dont les parties se meuvent les unes par rapport aux autres.

Lemme 4

Si quelques corps se séparent d'un corps composé de plusieurs corps, autrement dit d'un individu, et si autant d'autres corps de même nature viennent simultanément les remplacer dans le même lieu, l'individu maintiendra sa nature telle qu'auparavant sans aucune mutation de forme.

Demonstratio

Corpora enim (*per lem.* 1.) ratione substantiae non distinguuntur; id autem, quod formam individui constituit, in corporum unione (*per defin. praec.*) consistit; atqui haec (*per hypothesin*), tametsi corporum continua fiat mutatio, retinetur. Retinebit ergo individuum tam ratione substantiae quam modi suam naturam uti ante. Q.E.D.

Lemma v

Si partes individuum componentes majores minoresve | evadant, ea tamen 57
proportione, ut omnes eandem ut antea ad invicem motus et quietis rationem servent, retinebit itidem individuum suam naturam ut antea absque ulla formae mutatione.

Demonstratio hujus eadem est ac praecedentis lemmatis.

Lemma vi

Si corpora quaedam individuum componentia motum, quem versus unam partem habent, aliam versus flectere cogantur, at ita ut motus suos continuare possint atque invicem eadem, qua antea, ratione communicare, retinebit itidem individuum suam naturam absque ulla formae mutatione.

Demonstratio per se patet. Id enim omne retinere supponitur, quod in ejusdem definitione formam ipsius constituere diximus.

Lemma vii

Retinet praeterea individuum sic compositum suam naturam, sive id secundum totum moveatur sive quiescat, sive versus hanc sive versus illam partem moveatur, dummodo unaquaeque pars motum suum retineat eumque uti antea reliquis communicet.

Demonstratio patet ex ipsius definitione, quam vide ante lem. 4.

A.C. 3 *consistit* OP V : *bestaat alleenlijk* NS ; vd. Tab. II ad loc. 17 *Demonstratio per se patet* : *Demonstratio / Per se patet* OP : *Quod per se patet* V : *Betoging. / Dit blijkt door zich* NS ; vd. notam 103 18 post vocem *diximus* NS referunt ubi definitio inveniatur ; vd. Tab. II ad loc. 24 *Demonstratio patet ex ipsius definitione* scribimus : *Demonstratio / Patet ex ipsius definitione* OP : *Quod etiam ex ipsius definitione patet* V : *Betoging. / Dit blijkt ook uit des zelfs Bepaling* NS : *Demonstratio / Patet* ⟨*ook*⟩ *ex ipsius definitione* Ge (auctore Leopold 47 n., ex NS)

Démonstration

Les corps en effet (*en vertu du lemme* 1) ne se distinguent pas sous le rapport de la substance. Or ce qui constitue la forme de l'individu consiste en l'union des corps (*en vertu de la déf. préc.*) ; et celle-ci (*par hypothèse*) se maintient malgré une continuelle mutation des corps. Donc l'individu maintiendra sa nature telle qu'auparavant tant sous le rapport de la substance que sous celui du mode. C.Q.F.D.

Lemme 5

Si les parties qui composent un individu deviennent plus grandes ou plus petites, mais cependant dans une proportion telle que toutes conservent entre elles le 101
même rapport de mouvement et de repos qu'auparavant, l'individu maintiendra également sa nature telle qu'auparavant sans aucune mutation de forme.

Démonstration

La démonstration de ce lemme est la même que celle du lemme précédent.

Lemme 6

Si quelques corps qui composent un individu, ayant un mouvement dans une certaine direction, sont contraints de le détourner dans une autre direction, mais de telle façon qu'ils puissent cependant continuer leurs mouvements et se les communiquer entre eux selon le même rapport qu'auparavant, l'individu maintiendra également sa nature telle qu'auparavant sans aucune mutation de forme.

Démonstration

C'est évident par soi. En effet, il est supposé maintenir tout ce que, dans sa définition, nous avons dit constituer sa forme[103].

Lemme 7

En outre, un individu ainsi composé maintient sa nature, qu'il se meuve en totalité ou qu'il soit en repos, qu'il se meuve dans telle direction ou dans telle autre, pourvu que chaque partie maintienne son mouvement et le communique à toutes les autres comme auparavant.

Démonstration

C'est évident par la définition de l'individu ; la voir avant le lemme 4.

Scholium

His itaque videmus, qua ratione individuum compositum possit multis modis affici, ejus nihilominus natura servata. Atque hucusque individuum concepimus, quod non nisi ex corporibus, quae solo motu et quiete, celeritate et tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicissimis | componitur. Quod si jam aliud concipiamus, ex pluribus 58
diversae naturae individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici reperiemus, ipsius nihilominus natura servata. Nam quandoquidem ejus unaquaeque pars ex pluribus corporibus est composita, poterit ergo (*per lem. praeced.*) unaquaeque pars absque ulla ipsius naturae mutatione jam tardius jam celerius moveri, et consequenter motus suos citius vel tardius reliquis communicare. Quod si praeterea tertium individuorum genus ex his secundis compositum concipiamus, idem multis aliis modis affici posse reperiemus absque ulla ejus formae mutatione. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora, infinitis modis variant absque ulla totius individui mutatione. Atque haec, si animus fuisset de corpore ex professo agere, prolixius explicare et demonstrare debuissem. Sed jam dixi me aliud velle nec alia de causa haec adferre, quam quia ex ipsis ea, quae demonstrare constitui, facile possum deducere.

Postulata

I. Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est.

II. Individuorum, ex quibus corpus humanum componitur, quaedam fluida, quaedam mollia et quaedam denique dura sunt.

III. Individua corpus humanum componentia et consequenter ipsum humanum corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur.

IV. Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur.

V. Cum corporis humani pars fluida a corpore | externo determinatur, ut in 59
aliam mollem saepe impingat, ejus planum mutat et veluti quaedam corporis externi impellentis vestigia eidem imprimit.

VI. Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere plurimisque modis disponere.

A.C. 14 *Atque haec ... agere* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc.

A.T. 12–13 « totam naturam unum esse individuum » : cf. Ep 64 (Ge IV, 278.26) ; vd. notam 104. 23 « afficitur » : cf. Desc., *Med.* VI (AT VII, 74.20–22) ; vd. notam 106.

Scolie

Nous voyons ainsi par là de quelle manière un individu composé peut être affecté de beaucoup de façons, tout en conservant néanmoins sa nature. Et jusqu'ici nous avons conçu un individu qui n'est composé que de corps se distinguant seulement entre eux par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, c'est-à-dire qui est composé de corps les plus simples. Si nous en 102
concevons maintenant un autre, composé de plusieurs individus de natures différentes, nous découvrirons qu'il peut être affecté de plusieurs autres façons, tout en conservant néanmoins sa nature. En effet, puisque chacune de ses parties est composée de plusieurs corps, chacune de ses parties pourra donc (*en vertu du lemme précédent*) sans aucune mutation de sa nature se mouvoir tantôt plus lentement tantôt plus vite, et par conséquent communiquer à tous les autres ses mouvements plus vite ou plus lentement. Si en outre nous concevons un troisième genre d'individus, composé de ces individus du deuxième genre, nous découvrirons qu'ils peuvent être affectés de nombreuses autres façons, tout en conservant néanmoins leur nature. Et si nous poursuivons ainsi à l'infini, nous concevrons facilement que la Nature tout entière est un seul individu[104], dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons, sans aucune mutation de l'individu tout entier. Si j'avais eu l'intention de traiter *ex professo* du corps, j'aurais dû expliquer et démontrer tout cela plus en détail. Mais j'ai déjà dit que mon projet est autre[105], et que je n'ai présenté cela que parce que je puis facilement, sur cette base, déduire ce que j'ai décidé de démontrer.

Postulats

1. Le corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature différente), dont chacun est fort composé.

2. Parmi les individus dont le corps humain est composé, certains sont fluides, d'autres sont mous, et d'autres enfin sont durs.

3. Les individus qui composent le corps humain, et par conséquent le corps humain lui-même, sont affectés par les corps extérieurs d'un très grand nombre de façons[106].

4. Le corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps, par lesquels il est sans cesse comme régénéré.

5. Lorsqu'une partie fluide du corps humain est déterminée par un corps extérieur à heurter souvent une autre partie qui est molle, elle en modifie la 103
surface et lui imprime pour ainsi dire certaines traces du corps extérieur qui l'ébranle.

6. Le corps humain peut mouvoir et disposer les corps extérieurs d'un très grand nombre de façons.

Propositio xiv

Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior quo ejus corpus pluribus modis disponi potest.

Demonstratio

Corpus enim humanum (*per post.* 3. *et* 6.) plurimis modis a corporibus externis afficitur, disponiturque ad corpora externa plurimis modis afficiendum. At omnia, quae in corpore humano contingunt (*per prop.* 12. *hujus*), mens humana percipere debet; est ergo mens humana apta ad plurima percipiendum, et eo aptior etc. Q.E.D.

Propositio xv

Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita.

Demonstratio

Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, est idea corporis (*per prop.* 13. *hujus*), quod (*per post.* 1.) ex plurimis valde compositis individuis componitur. At cujuscunque individui corpus componentis datur necessario (*per coroll. prop.* 8. *hujus*) in Deo idea; ergo (*per prop.* 7. *hujus*) idea corporis humani ex plurimis hisce partium componentium ideis est composita. Q.E.D.

Propositio xvi

Idea cujuscunque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi. |

Demonstratio 60

Omnes enim modi, quibus corpus aliquod afficitur, ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur (*per axiom.* 1. *post coroll. lem.* 3.); quare eorum idea (*per axiom.* 4. *p.* 1.) utriusque corporis naturam necessario involvet; adeoque idea cujuscunque modi, quo corpus humanum a corpore externo afficitur, corporis humani et corporis externi naturam involvit. Q.E.D.

Corollarium i

Hinc sequitur primo mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere.

Corollarium ii

Sequitur secundo, quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem quam corporum externorum naturam indicant; quod in appendice partis primae multis exemplis explicui.

A.C. 8 *etc.* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc.

Proposition 14

L'âme humaine est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre de façons.

Démonstration

Le corps humain est en effet (*en vertu des post.* 3 *et* 6) affecté d'un très grand nombre de façons par les corps extérieurs, et disposé à les affecter d'un très grand nombre de façons. Mais quand des événements se produisent dans le corps humain (*en vertu de la prop.* 12), l'âme humaine doit les percevoir tous; l'âme humaine est donc apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte etc. C.Q.F.D.

Proposition 15

L'idée qui constitue l'être formel de l'âme humaine n'est pas simple, elle est composée d'un très grand nombre d'idées.

Démonstration

L'idée qui constitue l'être formel d'une âme humaine est l'idée d'un corps (*en vertu de la prop.* 13) qui (*en vertu du post.* 1) est composé d'un très grand nombre d'individus fort composés. Mais de chaque individu composant le corps il y a nécessairement (*en vertu du cor. de la prop.* 8) une idée en Dieu; l'idée du corps humain est donc (*en vertu de la prop.* 7) composée de ces très nombreuses idées de ses parties composantes. C.Q.F.D.

Proposition 16

Quelle que soit la façon dont un corps humain est affecté par des corps extérieurs, son idée doit impliquer la nature du corps humain et, en même temps, la nature du corps extérieur.

Démonstration 104

Toutes les façons selon lesquelles tel corps est affecté suivent en effet de la nature du corps affecté et, en même temps, de la nature du corps qui l'affecte (*en vertu de l'ax.* 1 *qui suit le cor. du lemme* 3) : voilà pourquoi leur idée (*en vertu de l'ax.* 4 *de la p.* 1) implique nécessairement la nature de l'un et l'autre corps; et ainsi l'idée d'une façon, quelle qu'elle soit, dont le corps humain est affecté par un corps extérieur, implique la nature du corps humain et du corps extérieur. C.Q.F.D.

Corollaire 1

Il s'ensuit, premièrement, que l'âme humaine perçoit la nature d'un très grand nombre de corps en même temps que la nature de son propre corps.

Corollaire 2

Il s'ensuit, deuxièmement, que les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plutôt l'état de notre corps que la nature de ces corps extérieurs; ce que j'ai expliqué à l'aide de beaucoup d'exemples dans l'Appendice de la première partie.

Propositio xvii

Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, mens humana idem corpus externum ut actu existens vel ut sibi praesens contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam vel praesentiam secludat.

Demonstratio patet. Nam quamdiu corpus humanum sic affectum est, tamdiu mens humana (*per prop.* 12. *hujus*) hanc corporis affectionem contemplabitur, hoc est (*per prop. praeced.*), ideam habebit modi actu existentis, quae naturam corporis externi involvit, hoc est, ideam, quae existentiam vel praesentiam naturae corporis externi non secludit, sed ponit; adeoque mens (*per coroll.* 1. *praeced.*) corpus externum ut actu existens vel ut praesens contemplabitur, donec afficiatur etc. Q.E.D. |

Corollarium

61

Mens corpora externa, a quibus corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent.

Demonstratio

Dum corpora externa corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores saepe impingant, earum plana (*per post.* 5.) mutant, unde fit (*vide axiom.* 2. *post coroll. lem.* 3.), ut inde alio modo reflectantur quam antea solebant, et ut etiam postea iisdem novis planis spontaneo suo motu occurrendo eodem modo reflectantur, ac cum a corporibus externis versus illa plana impulsae sunt, et consequenter ut corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo mens (*per prop.* 12. *hujus*) iterum cogitabit, hoc est (*per prop.* 17. *hujus*), mens iterum corpus externum ut praesens contemplabitur; et hoc toties, quoties corporis humani partes fluidae spontaneo suo motu iisdem planis occurrent. Quare quamvis corpora externa, a quibus corpus humanum affectum semel fuit, non existant, mens tamen eadem toties ut praesentia contemplabitur, quoties haec corporis actio repetetur. Q.E.D.

Scholium

Videmus itaque, qui fieri potest, ut ea, quae non sunt, veluti praesentia contemplemur, ut saepe fit. Et fieri potest, ut hoc aliis de causis contingat, sed mihi hic sufficit ostendisse unam, per quam rem sic possem explicare, ac si ipsam per veram causam ostendissem; nec tamen credo me a vera longe aberrare, quandoquidem omnia illa, quae sumpsi postulata, vix quicquam continent, quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere (*vide coroll. post prop.* 13. *hujus*). Praeterea (*ex coroll. praeced. et coroll.* 2. *prop.* 16. *hujus*) clare intelligimus, quaenam sit differentia inter ideam ex. gr. Petri, quae essentiam mentis ipsius Petri constituit, et inter ideam ipsius Petri, quae in

Proposition 17

Si le corps humain a été affecté d'une façon[107] *qui implique la nature de quelque corps extérieur, l'âme humaine se représentera ce même corps extérieur comme existant en acte, ou comme lui étant présent, jusqu'à ce que son corps soit affecté d'un affect qui exclue l'existence ou la présence de ce même corps.*

Démonstration

C'est évident. En effet, aussi longtemps que le corps humain est ainsi affecté, l'âme humaine (*en vertu de la prop.* 12) se représentera cette affection du corps, c'est-à-dire (*en vertu de la prop. précédente*) qu'elle aura l'idée d'une modification existant en acte qui implique la nature du corps extérieur; c'est-à-dire qu'elle aura une idée qui n'exclut pas, mais au contraire pose l'existence ou la présence de la nature du corps extérieur; et ainsi l'âme (*en vertu du cor.* 1 *ci-dessus*) se représentera le corps extérieur comme existant en acte, ou comme étant présent, jusqu'à ce que son corps soit affecté etc. C.Q.F.D.

Corollaire

105

Les corps extérieurs par lesquels le corps humain a été affecté une fois, même s'ils n'existent plus et ne sont plus présents, l'âme pourra cependant se les représenter comme s'ils étaient présents.

Démonstration

Lorsque des corps extérieurs déterminent des parties fluides du corps humain à heurter souvent des parties plus molles, cela modifie les surfaces de celles-ci (*en vertu du postulat* 5); il en résulte (*voir l'ax.* 2 *après le cor. du lemme* 3) que les parties fluides sont réfléchies d'une autre façon qu'à l'accoutumée, et que, plus tard encore, lorsqu'elles rencontrent par leurs mouvements spontanés les mêmes surfaces nouvelles, elles sont réfléchies de la même façon que lorsque les corps extérieurs les mettaient en mouvement vers ces surfaces; et par conséquent, tandis qu'elles poursuivent leur mouvement ainsi réfléchies, elles affectent le corps humain de la même façon, ce dont l'âme (*en vertu de la prop.* 12) formera de nouveau la pensée – c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 17) que l'âme se représentera de nouveau le corps extérieur comme présent; et cela autant de fois que les parties fluides du corps humain rencontreront par leur mouvement spontané les mêmes surfaces. C'est pourquoi, même si les corps extérieurs par lesquels le corps humain a été affecté une fois n'existent plus, l'âme se les représentera cependant comme présents, aussi souvent que cette action du corps se répétera. C.Q.F.D.

Scolie

Nous voyons ainsi comment il peut arriver que nous considérions comme présentes des choses qui ne sont pas, comme c'est souvent le cas. Et il peut se faire que cela provienne d'autres causes; mais il me suffit ici d'en avoir montré une, par laquelle je puisse exposer la chose comme si j'en avais montré la vraie cause. Je ne crois pas cependant être très éloigné de la vraie, puisque tous les postulats que j'ai admis ne contiennent pratiquement rien qui ne soit établi par l'expérience, de laquelle il ne nous est pas loisible de douter une fois que nous avons montré que le corps humain existe tel que nous le sentons (*voir le cor. de la prop.* 13). En outre (*par le cor. précédent et le cor.* 2 *de la prop.* 16), nous entendons clairement quelle différence il y a entre l'idée, par exemple, de Pierre, qui constitue l'essence de l'âme de Pierre lui-même, et l'idée de ce même Pierre qui

alio homine, puta in Paulo, est. Illa enim essentiam corporis ipsius Petri directe explicat, nec
| existentiam involvit, nisi quamdiu Petrus existit; haec autem magis constitutionem corporis 62
Pauli quam Petri naturam indicat, et ideo, durante illa corporis Pauli constitutione, mens Pauli,
quamvis Petrus non existat, ipsum tamen ut sibi praesentem contemplabitur. Porro, ut verba
5 usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis
praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum
mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus. Atque hic, ut quid sit error
indicare incipiam, notetis velim mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive
mentem ex eo quod imaginatur, non errare, sed tantum quatenus consideratur carere idea, quae
10 existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res
non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret res illas revera non existere, hanc sane
imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio, tribueret, praesertim si haec imaginandi
facultas a sola sua natura penderet, hoc est (*per defin.* 7. *p.* 1.), si haec mentis imaginandi facultas
libera esset.

15 PROPOSITIO XVIII

Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur.

DEMONSTRATIO

Mens (*per coroll. praeced.*) corpus aliquod ea de causa imaginatur, quia scilicet humanum corpus
20 a corporis externi vestigiis eodem modo afficitur disponiturque, ac affectum est, cum quaedam
ejus partes ab ipso corpore externo fuerunt impulsae; sed (*per hypothesin*) corpus tum ita fuit
dispositum, ut mens duo simul corpora imaginaretur; ergo jam etiam duo simul imaginabitur,
atque mens, ubi alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur. Q.E.D.

SCHOLIUM

25 Hinc clare intelligimus quid sit memoria. Est enim nihil aliud | quam quaedam concatenatio 63
idearum naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit
secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani. Dico *primo* concatenationem esse illarum tantum idearum, quae naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involvunt, non autem idearum, quae earundem rerum naturam explicant. Sunt enim revera (*per*
30 *prop.* 16. *hujus*) ideae affectionum corporis humani, quae tam hujus quam corporum externorum naturam involvunt. Dico *secundo* hanc concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas mens percipit et qui in omnibus hominibus idem est. Atque hinc porro clare intelligimus, cur mens ex cogitatione unius rei

A.C. 3 *indicat, et ideo* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc.

se trouve chez un autre homme, disons chez Paul. La première en effet explique directement
l'essence du corps de Pierre lui-même, et elle n'implique l'existence qu'aussi longtemps que 106
Pierre existe; mais la seconde indique plutôt l'état du corps de Paul que la nature de Pierre, et
ainsi, tant que durera cet état du corps de Paul, l'âme de Paul se représentera Pierre, même s'il
n'existe plus, comme s'il lui était présent. Allons plus loin : pour conserver les mots en usage, les
affections du corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme nous étant
présents, nous les appellerons images des choses, même si elles ne reproduisent pas les figures des
choses. Et lorsque l'âme se représente les corps de cette manière, nous dirons qu'elle imagine. Et
ici, pour commencer à indiquer ce que c'est que l'erreur, je voudrais faire remarquer que les
imaginations de l'âme, prises en elles-mêmes, ne contiennent aucune erreur; autrement dit, si
l'âme se trompe, ce n'est pas du fait qu'elle imagine, mais seulement en tant qu'elle est considérée
comme privée d'une idée qui exclue l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant
présentes. En effet si l'âme, au moment où elle imagine comme lui étant présentes des choses qui
n'existent pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas en réalité, elle attribuerait
cette puissance d'imaginer à la vertu de sa propre nature, et non point à un vice; surtout si cette
faculté d'imaginer dépendait uniquement de sa nature propre, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 7
p. 1), si cette faculté qu'a l'âme d'imaginer était libre.

PROPOSITION 18

Si le corps humain a une fois été affecté par deux ou plusieurs corps simultanément, lorsque plus tard l'âme imaginera l'un d'entre eux, elle se souviendra immédiatement des autres aussi.

DÉMONSTRATION

L'âme (*en vertu du cor. précédent*) imagine un corps pour la cause suivante : le corps humain est affecté et disposé par les traces d'un corps extérieur de la même façon dont il avait été affecté lorsque quelques-unes de ses parties furent mises en mouvement par ce corps extérieur; mais (*par hypothèse*) le corps avait alors été disposé de façon que l'âme imaginât deux corps en même temps; elle les imaginera donc encore par la suite tous les deux en même temps, et lorsqu'elle imaginera l'un des deux, elle se souviendra immédiatement de l'autre aussi. C.Q.F.D.

SCOLIE

Par là nous comprenons clairement ce qu'est la mémoire. Ce n'est rien d'autre qu'un certain 107
enchaînement d'idées qui impliquent la nature de choses extérieures au corps humain, enchaînement qui se produit dans l'âme selon l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain. Je dis premièrement que c'est un enchaînement d'idées qui ne font qu'impliquer la nature de choses extérieures au corps humain, mais non pas d'idées qui expliquent la nature de ces choses. En effet, il s'agit en réalité (*en vertu de la prop.* 16) d'idées d'affections du corps humain qui impliquent la nature aussi bien de celui-ci que des corps extérieurs. Je dis deuxièmement que cet enchaînement se produit selon l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain, pour le distinguer de l'enchaînement d'idées qui se produit selon l'ordre de l'entendement, où l'âme perçoit les choses par leurs causes premières et qui est le même pour tous les hommes. Et par là, en outre, nous comprenons clairement pourquoi l'âme, de la pensée d'une chose, passe

statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem; ut ex. gr. ex cogitatione vocis *pomi* homo Romanus statim in cogitationem fructus incidit, qui nullam cum articulato illo sono habet similitudinem nec aliquid commune, nisi quod ejusdem hominis corpus ab his duobus affectum saepe fuit, hoc est, quod ipse homo saepe vocem *pomum* audivit, dum ipsum fructum videret, et sic unusquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordinavit. Nam miles ex. gr. visis in arena equi vestigiis statim ex cogitatione equi in cogitationem equitis et inde in cogitationem belli etc. incidet. At rusticus ex cogitatione equi in cogitationem aratri, agri etc. incidet, et sic unusquisque, prout rerum imagines consuevit hoc vel alio modo jungere et concatenare, ex una in hanc vel in aliam incidet cogitationem.

Propositio XIX

Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit nec ipsum existere scit nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. |

Demonstratio

64

Mens enim humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani (*per prop.* 13. *hujus*), quae (*per prop.* 9. *hujus*) in Deo quidem est, quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur; vel quia (*per post.* 4.) corpus humanum plurimis corporibus indiget, a quibus continuo quasi regeneratur, et ordo et connexio idearum idem est (*per prop.* 7. *hujus*) ac ordo et connexio causarum, erit haec idea in Deo, quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus consideratur. Deus itaque ideam corporis humani habet, sive corpus humanum cognoscit, quatenus plurimis aliis ideis affectus est, et non quatenus naturam humanae mentis constituit, hoc est (*per coroll. prop.* 11. *hujus*), mens humana corpus humanum non cognoscit. At ideae affectionum corporis in Deo sunt, quatenus humanae mentis naturam constituit sive mens humana easdem affectiones percipit (*per prop.* 12. *hujus*), et consequenter (*per prop.* 16. *hujus*) ipsum corpus humanum idque (*per prop.* 17. *hujus*) ut actu existens; percipit ergo eatenus tantum mens humana ipsum humanum corpus. Q.E.D.

Propositio XX

Mentis humanae datur etiam in Deo idea sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur ac idea sive cognitio corporis humani.

Demonstratio

Cogitatio attributum Dei est (*per prop.* 1. *hujus*), adeoque (*per prop.* 3. *hujus*) tam ejus quam omnium ejus affectionum, et consequenter (*per prop.* 11. *hujus*) mentis etiam humanae debet necessario in Deo dari idea. Deinde haec mentis idea sive cognitio non sequitur in Deo dari

A.C. 18 *causarum* OP V edd. : *dingen* NS ; vd. Tab. II ad loc. et notam 95

A.T. 8–10 « sic unusquisque ... ex una in hanc vel in aliam incidet cogitationem » : cf. TTP 4 (*Œuvres* III, 180) ; vd. notam 108.

aussitôt à la pensée d'une autre qui n'a aucune ressemblance avec la première ; par exemple, de la pensée du mot *pomum*, un Romain passe aussitôt à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance ni rien de commun avec ce son articulé, si ce n'est que le corps de ce même homme a souvent été affecté par les deux à la fois, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* en même temps qu'il voyait le fruit ; et ainsi chacun passera d'une pensée à l'autre selon la façon dont, dans son corps, l'habitude a ordonné les images des choses. En effet, si un soldat, par exemple, a vu sur le sable les traces d'un cheval, il passera de la pensée du cheval à celle du cavalier, et de là à celle de la guerre, etc. Mais un paysan passera de la pensée du cheval à celle de la charrue, du champ, etc. ; et ainsi chacun passera d'une pensée à telle ou telle autre selon l'habitude qu'il a prise de joindre et d'enchaîner les images de telle ou telle façon[108].

Proposition 19

L'âme humaine ne connaît le corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par les idées des affections dont le corps est affecté.

Démonstration

108

En effet l'âme humaine est l'idée même du corps humain (*en vertu de la prop.* 13), autrement dit sa connaissance, qui (*en vertu de la prop.* 9) est certes en Dieu, mais en tant qu'on le considère comme affecté d'une autre idée de chose singulière ; ou encore, puisque (*en vertu du postulat* 4) le corps humain a besoin d'un très grand nombre d'autres corps par lesquels il est sans cesse comme régénéré, et que l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes (*en vertu de la prop.* 7) que l'ordre et la connexion des causes, cette idée sera en Dieu en tant qu'on le considère comme affecté des idées d'un très grand nombre de choses singulières. C'est pourquoi Dieu a l'idée du corps humain, autrement dit connaît le corps humain, en tant qu'il est affecté d'un très grand nombre d'autres idées et non pas en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine, c'est-à-dire (*en vertu du cor. de la prop.* 11) que l'âme humaine ne connaît pas le corps humain. Mais les idées des affections du corps sont en Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine, autrement dit l'âme humaine perçoit ces affections (*en vertu de la prop.* 12) ; et par conséquent (*en vertu de la prop.* 16) elle perçoit le corps humain lui-même, et (*en vertu de la prop.* 17) comme existant en acte. C'est donc dans cette mesure seulement que l'âme humaine perçoit le corps humain lui-même. C.Q.F.D.

Proposition 20

De l'âme humaine aussi il est donné en Dieu une idée, autrement dit une connaissance, qui suit en Dieu de la même façon, et se rapporte à Dieu de la même façon, que l'idée, autrement dit la connaissance, du corps humain.

Démonstration

La pensée est un attribut de Dieu (*en vertu de la prop.* 1), et ainsi, il doit nécessairement être donné en Dieu une idée tant de lui-même (*en vertu de la prop.* 3) que de toutes ses affections, et par conséquent (*en vertu de la prop.* 11) de l'âme humaine aussi. Ensuite, cette idée ou connaissance de l'âme, il ne s'ensuit pas qu'elle soit donnée en Dieu en tant qu'il est

quatenus infinitus, sed quatenus alia rei singularis idea affectus est (*per prop. 9. hujus*). Sed ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio causarum (*per prop. 7. hujus*); sequitur ergo haec mentis idea sive cognitio in Deo et ad Deum eodem modo refertur ac idea sive cognitio corporis. Q.E.D. |

Propositio XXI 65

Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori.

Demonstratio

Mentem unitam esse corpori ex eo ostendimus, quod scilicet corpus mentis sit objectum (*vide prop. 12. et 13. hujus*); adeoque per eandem illam rationem idea mentis cum suo objecto, hoc est, cum ipsa mente eodem modo unita esse debet, ac ipsa mens unita est corpori. Q.E.D.

Scholium

Haec propositio longe clarius intelligitur ex dictis in schol. prop. 7. hujus; ibi enim ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est (*per prop. 13. hujus*), mentem et corpus, unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur; quare mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis, hoc est, idea ideae, nihil aliud est quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire et simul scit se scire, quod scit, et sic in infinitum. Sed de his postea.

Propositio XXII

Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit.

Demonstratio

Affectionum idearum ideae in Deo eodem modo sequuntur et ad Deum eodem modo referuntur ac ipsae affectionum ideae; quod eodem modo demonstratur ac propositio 20. hujus. At ideae affectionum corporis in mente humana sunt (*per prop. 12.* | *hujus*), hoc est (*per coroll. prop. 11. hujus*), in Deo, quatenus humanae mentis essentiam constituit; ergo harum idearum ideae in Deo erunt, quatenus humanae mentis cognitionem sive ideam habet, hoc est (*per prop. 21. hujus*), in ipsa mente humana, quae propterea non tantum corporis affectiones, sed earum etiam ideas percipit. Q.E.D. 66

A. C. 2 *causarum* OP V post corr. edd. : *rerum* V ante corr. : *dingen* NS; vd. Tab. II ad loc. et notam 95

A. T. 20 « de his postea » : infra, II prop. 43 cum scholio.

infini, mais en tant qu'il est affecté d'une autre idée de chose singulière (*en vertu de la prop. 9*). Mais l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des causes (*en vertu de la prop. 7*); cette idée, autrement dit cette connaissance de l'âme, suit donc en Dieu et se rapporte à Dieu de la même façon que l'idée, autrement dit la connaissance, du corps. C.Q.F.D.

Proposition 21 109

Cette idée de l'âme est unie à l'âme de la même façon que l'âme elle-même est unie au corps.

Démonstration

Que l'âme soit unie au corps, nous l'avons montré à partir du fait que le corps est l'objet de l'âme (*voir prop. 12 et 13*); et ainsi, pour cette même raison, l'idée de l'âme doit être unie à son objet, c'est-à-dire à l'âme elle-même, de la même façon que l'âme elle-même est unie au corps. C.Q.F.D.

Scolie

Cette proposition se comprend beaucoup plus clairement à partir de ce qui a été dit dans le scolie de la proposition 7; nous y avons montré en effet que l'idée du corps et le corps, c'est-à-dire (*en vertu de la prop. 13*) l'âme et le corps, sont un seul et même individu, qui est conçu tantôt sous l'attribut de la pensée et tantôt sous celui de l'étendue; voilà pourquoi l'idée de l'âme et l'âme elle-même sont une seule et même chose, et qui est conçue sous un seul et même attribut, l'attribut de la pensée. L'idée de l'âme et l'âme elle-même, dis-je, c'est, avec la même nécessité, de la même puissance de penser qu'il suit qu'elles sont données en Dieu. Car en réalité l'idée de l'âme, c'est-à-dire l'idée de l'idée, n'est rien d'autre que la forme de l'idée, en tant que l'on considère cette idée comme un mode du penser, abstraction faite de sa relation avec son objet; sitôt en effet qu'on sait quelque chose, on sait par là même qu'on le sait, on sait en même temps qu'on sait que l'on sait, et ainsi de suite à l'infini. Mais ce point sera traité plus tard[109].

Proposition 22

L'âme humaine perçoit non seulement les affections du corps, mais aussi les idées de ces affections.

Démonstration

Les idées des idées des affections suivent en Dieu de la même façon et se rapportent à Dieu de la même façon que les idées mêmes des affections; ce qui se démontre de la même façon que la *prop. 20*. Or les idées des affections du corps sont dans l'âme humaine (*en vertu de la prop. 12*), c'est-à-dire (*en vertu du cor. de la prop. 11*) en Dieu en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine; donc les idées de ces idées seront en Dieu en tant qu'il a la connaissance, autrement dit l'idée, de l'âme humaine, c'est-à-dire (*en vertu de la prop. 21*) dans l'âme humaine elle-même, qui de ce fait perçoit non seulement les affections du corps, mais aussi leurs idées. C.Q.F.D. 110

Propositio XXIII

Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

Demonstratio

Mentis idea sive cognitio (*per prop.* 20. *hujus*) in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur ac corporis idea sive cognitio. At quoniam (*per prop.* 19. *hujus*) mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, hoc est (*per coroll. prop.* 11. *hujus*), quoniam cognitio corporis humani ad Deum non refertur, quatenus humanae mentis naturam constituit, ergo nec cognitio mentis ad Deum refertur, quatenus essentiam mentis humanae constituit; atque adeo (*per idem coroll. prop.* 11. *hujus*) mens humana eatenus se ipsam non cognoscit. Deinde affectionum, quibus corpus afficitur, ideae naturam ipsius corporis humani involvunt (*per prop.* 16. *hujus*), hoc est (*per prop.* 13. *hujus*), cum natura mentis conveniunt; quare harum idearum cognitio cognitionem mentis necessario involvet. At (*per prop. praeced.*) harum idearum cognitio in ipsa humana mente est; ergo mens humana eatenus tantum se ipsam novit. Q.E.D.

Propositio XXIV

Mens humana partium corpus humanum componentium adaequatam cognitionem non involvit.

Demonstratio

Partes corpus humanum componentes ad essentiam ipsius corporis non pertinent, nisi quatenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant (*vide defin. post coroll. lemmat.* 3.), | et 67
non quatenus ut individua absque relatione ad humanum corpus considerari possunt. Sunt enim partes humani corporis (*per post.* 1.) valde composita individua, quorum partes (*per lem.* 4.) a corpore humano, servata omnino ejusdem natura et forma, segregari possunt motusque suos (*vide axiom.* 1. *post lem.* 3.) aliis corporibus alia ratione communicare; adeoque (*per prop.* 3. *hujus*) cujuscunque partis idea sive cognitio in Deo erit, et quidem (*per prop.* 9. *hujus*) quatenus affectus consideratur alia idea rei singularis, quae res singularis ipsa parte ordine naturae prior est (*per prop.* 7. *hujus*). Quod idem praeterea etiam de quacunque parte ipsius individui corpus humanum componentis est dicendum; adeoque cujuscunque partis corpus humanum componentis cognitio in Deo est, quatenus plurimis rerum ideis affectus est et non quatenus corporis humani tantum habet ideam, hoc est (*per prop.* 13. *hujus*), ideam, quae humanae mentis naturam constituit; atque adeo (*per coroll. prop.* 11. *hujus*) humana mens partium corpus humanum componentium adaequatam cognitionem non involvit. Q.E.D.

A.C. 23 *axiom.* 1. V-L edd. post. : *Axiom.* 2. OP V (NS) edd. vett.

Proposition 23

L'âme ne se connaît soi-même que dans la mesure où elle perçoit les idées des affections du corps.

Démonstration

L'idée, autrement dit la connaissance, de l'âme (*en vertu de la prop.* 20) suit en Dieu de la même façon et se rapporte à Dieu de la même façon que l'idée, autrement dit la connaissance, du corps. Et puisque (*d'après la prop.* 19) l'âme humaine ne connaît pas le corps humain lui-même – c'est-à-dire (*en vertu du corollaire de la prop.* 11) puisque la connaissance du corps humain ne se rapporte pas à Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine – la connaissance de l'âme elle non plus ne se rapporte donc pas à Dieu en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine; et ainsi (*en vertu du même cor. de la prop.* 11) l'âme humaine, dans cette mesure, ne se connaît pas soi-même. Passons ensuite aux affections dont le corps est affecté : leurs idées impliquent la nature de ce corps humain (*d'après la prop.* 16), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 13) s'accordent avec la nature de l'âme; ce pourquoi la connaissance de ces idées impliquera nécessairement une connaissance de l'âme. Mais (*d'après la prop. précédente*) il y a bien dans l'âme humaine une connaissance de ces idées. Donc l'âme humaine, dans cette seule mesure, se connaît soi-même. C.Q.F.D.

Proposition 24

L'âme humaine n'implique pas la connaissance adéquate des parties qui composent le corps humain.

Démonstration

Les parties qui composent le corps humain n'appartiennent pas à l'essence du corps lui-même, si ce n'est en tant qu'elles se communiquent réciproquement leurs mouvements selon un rapport déterminé (*voir la définition après le cor. du lemme* 3) et non pas en tant qu'elles peuvent être 111
considérées comme des individus sans relation avec le corps humain. En effet, les parties du corps humain (*en vertu du postulat* 1) sont des individus fort composés dont les parties (*en vertu du lemme* 4) peuvent se séparer du corps humain, celui-ci conservant complètement sa nature et sa forme, et peuvent (*voir ax.* 1 *après le lemme* 3) communiquer leurs mouvements à d'autres corps selon un autre rapport; et ainsi (*en vertu de la prop.* 3) l'idée, autrement dit la connaissance, de chaque partie sera en Dieu, et cela, plus précisément (*en vertu de la prop.* 9), en tant qu'il est considéré comme affecté de l'idée d'une autre chose singulière, qui selon l'ordre de la nature est antérieure à cette partie (*en vertu de la prop.* 7). Et cela, il faut le dire en outre de chacune des parties de cet individu qui entre dans la composition du corps humain; et ainsi la connaissance de chacune des parties qui composent le corps humain est en Dieu en tant qu'il est affecté d'un très grand nombre d'idées de choses, et non pas en tant qu'il a l'idée du corps humain seulement, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 13) l'idée qui constitue la nature de l'âme humaine; et ainsi (*en vertu du cor. de la prop.* 11) l'âme humaine n'implique pas la connaissance adéquate des parties qui composent le corps humain. C.Q.F.D.

Propositio xxv

Idea cujuscunque affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit.

Demonstratio

Ideam affectionis corporis humani eatenus corporis externi naturam involvere ostendimus (*vide prop.* 16. *hujus*), quatenus externum ⟨corpus⟩ ipsum humanum corpus certo quodam modo determinat. At quatenus externum corpus individuum est, quod ad corpus humanum non refertur, ejus idea sive cognitio in Deo est (*per prop.* 9. *hujus*), quatenus Deus affectus consideratur alterius rei idea, quae (*per prop.* 7. *hujus*) ipso corpore externo prior est natura. Quare corporis externi adaequata cognitio in Deo non est, quatenus ideam affectionis humani corporis habet, sive idea affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit. Q.E.D. |

Propositio xxvi 68

Mens humana nullum corpus externum ut actu existens percipit nisi per ideas affectionum sui corporis.

Demonstratio

Si a corpore aliquo externo corpus humanum nullo modo affectum est, ergo (*per prop.* 7. *hujus*) nec idea corporis humani, hoc est (*per prop.* 13. *hujus*), nec mens humana idea existentiae illius corporis ullo etiam modo affecta est, sive existentiam illius corporis externi ullo modo percipit. At quatenus corpus humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus (*per prop.* 16. *hujus cum coroll.* ⟨1.⟩ *ejusdem*) corpus externum percipit. Q.E.D.

Corollarium

Quatenus mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam ejus cognitionem non habet.

Demonstratio

Cum mens humana per ideas affectionum sui corporis corpora externa contemplatur, eandem tum imaginari dicimus (*vide schol. prop.* 17. *hujus*); nec mens alia ratione (*per prop. praeced.*) corpora externa ut actu existentia imaginari potest. Atque adeo (*per prop.* 25. *hujus*) quatenus mens corpora externa imaginatur, eorum adaequatam cognitionem non habet. Q.E.D.

Propositio xxvii

Idea cujuscunque affectionis corporis humani adaequatam ipsius humani corporis cognitionem non involvit.

A.C. 6 *externum corpus* V (NS) Leopold 72–73 Ba Cr : *externum* OP edd.cett. 21 nomen numerale *1.* suppl. Leopold 73 Gn Ge Ba Cr : deest OP V (NS) edd.vett. Ap (qui vertit *ses Coroll.*) V-L Bl; item infra, II 47 dem., p. 226.14

Proposition 25

L'idée d'une affection quelconque du corps humain n'implique pas la connaissance adéquate d'un corps extérieur.

Démonstration

Nous avons montré que l'idée d'une affection du corps humain implique la nature d'un corps extérieur dans la mesure (*voir la prop.* 16) où ce corps extérieur détermine le corps humain d'une certaine façon bien précise. Mais dans la mesure où le corps extérieur est un individu qui ne se rapporte pas au corps humain, son idée, autrement dit sa connaissance (*en vertu de la prop.* 9) est en Dieu en tant que Dieu est considéré comme affecté par l'idée d'une seconde chose, qui (*en vertu de la prop.* 7) est antérieure par nature à ce corps extérieur. C'est pourquoi la connaissance adéquate d'un corps extérieur n'est pas en Dieu en tant qu'il a l'idée de l'affection du corps humain, autrement dit l'idée de l'affection du corps humain n'implique pas la connaissance adéquate d'un corps extérieur. C.Q.F.D.

Proposition 26 112

L'âme humaine ne perçoit aucun corps extérieur existant en acte si ce n'est par des idées des affections de son propre corps.

Démonstration

Si le corps humain n'a été affecté d'aucune façon par quelque corps extérieur, l'idée du corps humain (*en vertu de la prop.* 7), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 13) l'âme humaine, n'a été affectée non plus d'aucune façon par l'idée de l'existence de ce corps, autrement dit elle ne perçoit d'aucune façon l'existence de ce corps extérieur. Mais dans la mesure où le corps humain est affecté de quelque façon par un corps extérieur, elle perçoit ce corps extérieur (*en vertu de la prop.* 16 *et de son corollaire* 1). C.Q.F.D.

Corollaire

En tant que l'âme humaine imagine un corps extérieur, elle n'en a pas la connaissance adéquate.

Démonstration

Lorsque l'âme humaine se représente les corps extérieurs par des idées des affections de son propre corps, nous disons alors qu'elle les imagine (*voir le scolie de la prop.* 17); et l'âme ne peut imaginer d'une autre manière les corps extérieurs comme existant en acte (*en vertu de la prop. précédente*). Et ainsi (*en vertu de la prop.* 25) en tant que l'âme humaine imagine des corps extérieurs, elle n'en a pas la connaissance adéquate. C.Q.F.D.

Proposition 27

L'idée d'une affection quelconque du corps humain n'implique pas la connaissance adéquate du corps humain lui-même.

DEMONSTRATIO

Quaelibet idea cujuscunque affectionis humani corporis eatenus naturam corporis humani involvit, quatenus ipsum humanum corpus certo quodam modo affici consideratur (*vide prop.* 16. *hujus*). At quatenus corpus humanum individuum est, quod | multis aliis modis affici potest, 69
ejus idea etc. *Vid. demonst. prop.* 25. *hujus*.

PROPOSITIO XXVIII

Ideae affectionum corporis humani, quatenus ad humanam mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae, sed confusae.

DEMONSTRATIO

Ideae enim affectionum corporis humani tam corporum externorum quam ipsius humani corporis naturam involvunt (*per prop.* 16. *hujus*), nec tantum corporis humani, sed ejus etiam partium naturam involvere debent; affectiones namque modi sunt (*per post.* 3.), quibus partes corporis humani et consequenter totum corpus afficitur. At (*per prop.* 24. *et* 25. *hujus*) corporum externorum adaequata cognitio ut et partium corpus humanum componentium in Deo non est, quatenus humana mente, sed quatenus aliis ideis affectus consideratur. Sunt ergo hae affectionum ideae, quatenus ad solam humanam mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est (*ut per se notum*), ideae confusae. Q.E.D.

SCHOLIUM

Idea, quae naturam mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse in se sola considerata clara et distincta, ut etiam idea mentis humanae et ideae idearum affectionum corporis humani, quatenus ad solam mentem referuntur, quod unusquisque facile videre potest.

PROPOSITIO XXIX

Idea ideae cujuscunque affectionis corporis humani adaequatam humanae mentis cognitionem non involvit.

DEMONSTRATIO

Idea enim affectionis corporis humani (*per prop.* 27. *hujus*) adaequatam ipsius corporis cognitionem non involvit, sive ejus | naturam adaequate non exprimit, hoc est (*per prop.* 70
13. *hujus*), cum natura mentis non convenit adaequate; adeoque (*per axiom.* 6. *p.* 1.) hujus ideae idea adaequate humanae mentis naturam non exprimit, sive adaequatam ejus cognitionem non involvit. Q.E.D.

COROLLARIUM

Hinc sequitur mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius nec sui corporis nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem. Nam mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus ideas affectionum corporis percipit (*per prop.* 23. *hujus*). Corpus autem suum (*per prop.* 19. *hujus*) non percipit

A.C. 21 post voces *corporis humani* NS add. explicationem; vd. Tab. II ad loc.

DÉMONSTRATION

Toute idée d'une affection quelconque du corps humain implique la nature du corps humain dans la mesure où ce corps humain est considéré comme affecté d'une certaine façon (*voir la prop.* 16). Mais dans la mesure où le corps humain est un individu qui peut être affecté de 113
multiples façons, son idée etc. *Voir la démonstration de la prop.* 25.

PROPOSITION 28

Les idées des affections du corps humain, en tant qu'elles se rapportent seulement à l'âme humaine, sont non pas claires et distinctes, mais confuses.

DÉMONSTRATION

En effet, les idées des affections du corps humain impliquent (*en vertu de la prop.* 16) aussi bien la nature des corps extérieurs que celle de ce corps humain, et elles doivent impliquer la nature non seulement du corps humain mais aussi de ses parties; car de fait les affections sont les façons (*en vertu du postulat* 3) dont sont affectées les parties du corps humain et par conséquent le corps tout entier. Mais (*en vertu des prop.* 24 *et* 25) la connaissance adéquate des corps extérieurs, comme celle des parties qui composent le corps humain, est en Dieu en tant qu'il est considéré non comme affecté de l'âme humaine, mais comme affecté d'autres idées. Donc les idées de ces affections, en tant qu'elles se rapportent à l'âme humaine seule, sont comme des conséquences sans prémisses, c'est-à-dire (comme il est connu de soi) des idées confuses. C.Q.F.D.

SCOLIE

On démontre de la même façon que l'idée qui constitue la nature de l'âme humaine n'est pas, considérée en elle-même, claire et distincte, de même que l'idée de l'âme humaine, et les idées des idées des affections du corps humain, en tant qu'elles sont rapportées à l'âme seule, ce que chacun peut voir facilement.

PROPOSITION 29

L'idée de l'idée d'une affection quelconque du corps humain n'implique pas la connaissance adéquate de l'âme humaine.

DÉMONSTRATION

En effet, l'idée d'une affection du corps humain (*en vertu de la prop.* 27) n'implique pas la connaissance adéquate de ce corps, autrement dit elle n'en exprime pas adéquatement la nature, 114
c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 13) qu'elle ne s'accorde pas adéquatement avec la nature de l'âme; et ainsi (*en vertu de l'ax.* 6 *p.* 1) l'idée de cette idée n'exprime pas adéquatement la nature de l'âme humaine, autrement dit n'en implique pas la connaissance adéquate. C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il s'ensuit que l'âme humaine, chaque fois qu'elle perçoit les choses selon l'ordre commun de la nature, a une connaissance non pas adéquate, mais seulement confuse et mutilée, de soi-même, de son corps et des corps extérieurs. En effet, l'âme ne se connaît pas elle-même, si ce n'est en ce qu'elle perçoit les idées des affections du corps (*en vertu de la prop.* 23). Quant à son corps (*en*

nisi per ipsas affectionum ideas, per quas etiam tantum (*per prop.* 26. *hujus*) corpora externa percipit; atque adeo quatenus eas habet nec sui ipsius (*per prop.* 29. *hujus*) nec sui corporis (*per prop.* 27. *hujus*) nec corporum externorum (*per prop.* 25. *hujus*) habet adaequatam cognitionem, sed tantum (*per prop.* 28. *hujus cum ejus schol.*) mutilatam et confusam. Q.E.D.

Scholium

Dico expresse, quod mens nec sui ipsius nec sui corporis nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum, et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur, ut infra ostendam.

Propositio xxx

Nos de duratione nostri corporis nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

Demonstratio

Nostri corporis duratio ab ejus essentia non dependet (*per* | *ax.* 1. *hujus*), nec etiam ab absoluta 71
Dei natura (*per prop.* 21. *p.* 1.), sed (*per prop.* 28. *p.* 1.) ad existendum et operandum determinatur a talibus causis, quae etiam ab aliis determinatae sunt ad existendum et operandum certa ac determinata ratione, et hac iterum ab aliis, et sic in infinitum. Nostri igitur corporis duratio a communi naturae ordine et rerum constitutione pendet. Qua autem ratione res constitutae sint, ejus rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas et non quatenus tantum humani corporis ideam habet (*per coroll. prop.* 9. *hujus*); quare cognitio durationis nostri corporis est in Deo admodum inadaequata, quatenus tantum naturam mentis humanae constituere consideratur, hoc est (*per coroll. prop.* 11. *hujus*), haec cognitio est in nostra mente admodum inadaequata. Q.E.D.

Propositio xxxi

Nos de duratione rerum singularium, quae extra nos sunt, nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

Demonstratio

Unaquaeque enim res singularis, sicuti humanum corpus, ab alia re singulari determinari debet ad existendum et operandum certa ac determinata ratione; et haec iterum ab alia, et sic in infinitum (*per prop.* 28. *p.* 1.). Cum autem ex hac communi rerum singularium proprietate in praecedenti prop. demonstraverimus nos de duratione nostri corporis non nisi admodum inadaequatam

vertu de la prop. 19) elle ne le perçoit que par les idées mêmes de ces affections, par lesquelles seules (*en vertu de la prop.* 26) elle perçoit aussi les corps extérieurs; et ainsi, en tant qu'elle a ces idées, elle n'a de connaissance adéquate ni d'elle-même (*en vertu de la prop.* 29), ni de son corps (*en vertu de la prop.* 27), ni des corps extérieurs (*en vertu de la prop.* 25); elle en a seulement (*en vertu de la prop.* 28 *et de son scolie*) une connaissance mutilée et confuse. C.Q.F.D.

Scolie

Je dis expressément que l'âme humaine a une connaissance non pas adéquate, mais seulement confuse, de soi-même, de son corps et des corps extérieurs, chaque fois qu'elle perçoit les choses selon l'ordre commun de la nature; c'est-à-dire toutes les fois qu'elle est déterminée de l'extérieur, par le hasard des rencontres, à se représenter ceci ou cela; et non pas toutes les fois qu'elle est déterminée de l'intérieur, parce qu'elle considère à la fois plusieurs choses, à comprendre leurs convenances, leurs différences et leurs oppositions; en effet, toutes les fois qu'elle est disposée de l'intérieur de cette façon ou d'une autre, alors elle considère les choses clairement et distinctement, comme je le montrerai par la suite.

Proposition 30

Nous ne pouvons, nous-mêmes, avoir de la durée de notre corps qu'une connaissance tout à fait inadéquate.

Démonstration

La durée de notre corps ne dépend pas de son essence (*en vertu de l'ax.* 1), ni non plus de la 115
nature absolue de Dieu (*en vertu de la prop.* 21 *p.* 1); mais (*en vertu de la proposition* 28 *p.* 1) il est déterminé à exister et à opérer par des causes qui elles-mêmes ont été déterminées par d'autres à exister et à opérer d'une manière bien précise et déterminée, et ces causes à leur tour par d'autres, et ainsi à l'infini. La durée de notre corps dépend donc de l'ordre commun de la nature et de la disposition des choses. Mais pour quelle raison les choses sont ainsi disposées, la connaissance adéquate en est donnée en Dieu en tant qu'il a les idées de toutes choses, et non en tant qu'il a seulement l'idée du corps humain (*en vertu du corollaire de la prop.* 9). C'est pourquoi la connaissance de la durée de notre corps est en Dieu tout à fait inadéquate en tant qu'il est considéré comme constituant la nature de l'âme humaine, c'est-à-dire (*en vertu du cor. de la prop.* 11) que cette connaissance est dans notre âme tout à fait inadéquate. C.Q.F.D.

Proposition 31

Nous ne pouvons, nous-mêmes, avoir de la durée des choses singulières qui sont en dehors de nous qu'une connaissance tout à fait inadéquate.

Démonstration

En effet chaque chose singulière, de même que le corps humain, doit être déterminée par une autre chose singulière à exister et à opérer, d'une manière bien précise et déterminée; et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini (*en vertu de la prop.* 28 *p.* 1). Or puisque nous avons démontré dans la proposition précédente, à partir de cette propriété commune des choses singulières, que nous n'avons de la durée de notre corps qu'une connaissance tout à fait

cognitionem habere, ergo hoc idem de rerum singularium duratione erit concludendum, quod scilicet ejus non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur omnes res particulares contingentes et corruptibiles esse. Nam de earum duratione nullam adaequatam cognitionem habere possumus (*per prop. praeced.*), et hoc est id, quod per rerum contingentiam et corruptionis possibilitatem | nobis est intelligendum (*vide schol.* 1. *prop.* 33. *p.* 1.). Nam (*per prop.* 29. *p.* 1.) praeter hoc nullum datur contingens. 72

Propositio XXXII

Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.

Demonstratio

Omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino conveniunt (*per coroll. prop.* 7. *hujus*), adeoque (*per ax.* 6. *p.* 1.) omnes verae sunt. Q.E.D.

Propositio XXXIII

Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur.

Demonstratio

Si negas, concipe, si fieri potest, modum positivum cogitandi, qui formam erroris sive falsitatis constituat. Hic cogitandi modus non potest esse in Deo (*per prop. praeced.*); extra Deum autem etiam nec esse nec concipi potest (*per prop.* 15. *p.* 1.). Atque adeo nihil potest dari positivum in ideis, propter quod falsae dicuntur. Q.E.D.

Propositio XXXIV

Omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta, vera est.

Demonstratio

Cum dicimus dari in nobis ideam adaequatam et perfectam, nihil aliud dicimus (*per coroll. prop.* 11. *hujus*), quam quod in Deo, quatenus nostrae mentis essentiam constituit, detur idea adaequata et perfecta, et consequenter (*per prop.* 32. *hujus*) nihil aliud dicimus, quam quod talis idea sit vera. Q.E.D.

Propositio XXXV

Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt. |

Demonstratio 73

Nihil in ideis positivum datur, quod falsitatis formam constituat (*per prop.* 33. *hujus*); at falsitas in absoluta privatione consistere nequit (mentes enim, non corpora errare nec falli dicuntur)

A.C. 32 *absoluta privatione* OP V : *volstrekte derving van kennis* NS ; vd. Tab. II ad loc.

inadéquate, il faudra donc en conclure la même chose quant à la durée des choses singulières : nous ne pouvons en avoir qu'une connaissance tout à fait inadéquate. C.Q.F.D.

Corollaire

Il s'ensuit que toutes les choses singulières sont contingentes et corruptibles. Car nous ne pouvons avoir une connaissance adéquate de leur durée (*en vertu de la prop. précédente*), et c'est là ce qu'il nous faut entendre par la contingence des choses et la possibilité de leur corruption (*voir sc.* 1 *de la prop.* 33 *p.* 1). Car (*en vertu de la prop.* 29 *p.* 1), outre cela, rien n'est donné qui soit 116
contingent.

Proposition 32

Toutes les idées, en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, sont vraies.

Démonstration

En effet toutes les idées qui sont en Dieu s'accordent entièrement avec leurs idéats (*en vertu du cor. de la prop.* 7), et ainsi (*en vertu de l'ax.* 6 *p.* 1) elles sont toutes vraies. C.Q.F.D.

Proposition 33

Il n'y a dans les idées rien de positif à cause de quoi elles sont dites fausses.

Démonstration

Si on le nie, que l'on conçoive, si faire se peut, un mode positif du penser qui constitue la forme de l'erreur, autrement dit de la fausseté. Ce mode du penser ne peut être en Dieu (*en vertu de la prop. précédente*) ; or en dehors de Dieu rien ne peut ni être ni être conçu (*en vertu de la prop.* 15 *p.* 1). Et ainsi il ne peut rien être donné de positif dans les idées à cause de quoi elles sont dites fausses. C.Q.F.D.

Proposition 34

Toute idée qui est en nous absolue, autrement dit adéquate et parfaite, est vraie.

Démonstration

Lorsque nous disons qu'une idée adéquate et parfaite est donnée en nous, nous ne disons rien d'autre (*en vertu du cor. de la prop.* 11), sinon qu'une idée adéquate et parfaite est donnée en Dieu en tant qu'il constitue l'essence de notre âme, et par conséquent (*en vertu de la prop.* 32) nous ne disons rien d'autre sinon qu'une telle idée est vraie. C.Q.F.D.

Proposition 35

La fausseté consiste en la privation de connaissance qu'impliquent les idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses.

Démonstration 117

Rien n'est donné dans les idées qui constitue la forme de la fausseté (*en vertu de la prop.* 33) ; or la fausseté ne peut consister en une privation absolue (en effet ce sont les âmes et non les corps

neque etiam in absoluta ignorantia; diversa enim sunt ignorare et errare; quare in cognitionis privatione, quam rerum inadaequata cognitio sive ideae inadaequatae et confusae involvunt, consistit. Q.E.D.

Scholium

In scholio prop. 17. hujus partis explicui, qua ratione error in cognitionis privatione consistit, sed ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum dabo: nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant, quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii et ignari causarum, a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod ajunt humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit et quomodo moveat corpus, ignorant omnes; qui aliud jactant, (et) animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent. Sic cum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur, qui error in hac sola imaginatione non consistit, sed in eo, quod dum ipsum sic imaginamur, veram ejus distantiam et hujus imaginationis causam ignoramus. Nam tametsi postea cognoscamus eundem ultra 600 terrae diametros a nobis distare, ipsum nihilominus prope adesse imaginabimur; non enim solem adeo propinquum imaginamur, propterea quod veram ejus distantiam ignoramus, sed propterea quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur.

Propositio xxxvi

Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur ac adaequatae sive clarae ac distinctae ideae. |

Demonstratio 74

Ideae omnes in Deo sunt (*per prop.* 15. *p.* 1.) et, quatenus ad Deum referuntur, sunt verae (*per prop.* 32. *hujus*) et (*per coroll. prop.* 7. *hujus*) adaequatae; adeoque nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicujus mentem referuntur (*qua de re vide prop.* 24. *et* 28. *hujus*); adeoque omnes tam adaequatae quam inadaequatae eadem necessitate (*per coroll. prop.* 6. *hujus*) consequuntur. Q.E.D.

Propositio xxxvii

Id, quod omnibus commune (de his vide supra lemma 2.) *quodque aeque in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.*

A. C. 6–7 *ad uberiorem hujus rei explicationem ... se liberos esse putant* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc. 6 *dabo : nempe falluntur* distinguimus : *dabo; nempe. Falluntur* OP : *dabo. Nempe, falluntur* V 11 *et* suppl. Leopold 73 (NS) Baensch[2] Ap edd. post. : deest OP V edd. vett. V-L

A. T. 12–15 Cf. Desc. *Med.* III (AT VII, 39); Hobb. *De corp.* 6.8 ; vd. notam III.

qui sont dites errer et se tromper) ni non plus dans une ignorance absolue; en effet ignorer et errer sont choses distinctes; c'est pourquoi la fausseté consiste en la privation de connaissance qu'implique la connaissance inadéquate des choses, autrement dit les idées inadéquates et confuses. C.Q.F.D.

Scolie

Dans le scolie de la *prop.* 17, j'ai expliqué sous quel rapport l'erreur consiste dans la privation de connaissance, mais pour expliquer plus amplement ce point, je donnerai un exemple : les hommes se trompent en ce qu'ils croient être libres, et cette opinion consiste en cela seulement qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par lesquelles elles sont déterminées. Voici donc leur idée de la liberté : ils ne connaissent aucune cause à leurs actions. Car lorsqu'ils disent que les actions humaines dépendent de la volonté, ce sont des mots et ils ne mettent aucune idée sous ces mots. En effet, ce qu'est la volonté, et comment elle meut le corps, tous l'ignorent. Ceux qui prétendent autre chose et forment la fiction d'un siège ou d'une demeure de l'âme[110] ont coutume de provoquer le rire ou le dégoût. De la même façon, lorsque nous regardons le soleil, nous imaginons qu'il est distant de nous de deux cents pieds environ[111] ; et l'erreur ici consiste non pas dans cette seule imagination, mais dans le fait que – tandis que nous l'imaginons ainsi – nous ignorons sa distance véritable et la cause de notre imagination. Car même si plus tard nous connaissons qu'il est distant de nous de plus de six cents fois le diamètre de la terre, nous imaginerons néanmoins qu'il est proche de nous ; en effet si nous imaginons le soleil aussi proche, ce n'est pas parce que nous ignorons sa distance véritable, c'est parce qu'une affection de notre corps implique l'essence du soleil, en tant que le corps lui-même est affecté par celui-ci.

Proposition 36

Les idées inadéquates et confuses s'enchaînent avec la même nécessité que les idées adéquates, autrement dit claires et distinctes.

Démonstration 118

Toutes les idées sont en Dieu (*en vertu de la prop.* 15 *p.* 1) et en tant qu'elles se rapportent à Dieu, elles sont vraies (*en vertu de la prop.* 32) et (*en vertu du cor. de la prop.* 7) adéquates ; et ainsi il n'est pas d'idées inadéquates et confuses, si ce n'est en tant qu'elles se rapportent à l'âme singulière de quelqu'un (*sur ce point voir les prop.* 24 *et* 28) ; et ainsi, toutes les idées, tant adéquates qu'inadéquates s'enchaînent, avec la même nécessité (*en vertu du cor. de la prop.* 6). C.Q.F.D.

Proposition 37

Ce qui est commun à toutes choses (sur ce point voir le lemme 2 ci-dessus) *et est pareillement dans la partie et dans le tout, ne constitue l'essence d'aucune chose singulière.*

Demonstratio

Si negas, concipe, si fieri potest, id essentiam alicujus rei singularis constituere, nempe essentiam B. Ergo (*per defin.* 2. *hujus*) id sine B non poterit esse neque concipi; atqui hoc est contra hypothesin. Ergo id ad essentiam B non pertinet nec alterius rei singularis essentiam constituit. Q.E.D.

Propositio XXXVIII

Illa, quae omnibus communia quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate.

Demonstratio

Sit A aliquid, quod omnibus corporibus commune quodque aeque in parte cujuscunque corporis ac in toto est. Dico A non posse concipi nisi adaequate. Nam ejus idea (*per coroll. prop.* 7. *hujus*) erit necessario in Deo adaequata, tam quatenus ideam corporis humani quam quatenus ideas habet ejusdem affectionum, quae (*per prop.* 16., 25. *et* 27. *hujus*) tam corporis humani quam corporum externorum naturam ex parte involvunt, hoc est (*per prop.* 12. *et* 13. *hujus*), haec idea erit necessario in Deo adaequata, quatenus mentem humanam constituit sive quatenus ideas habet, | quae in mente humana sunt; mens igitur (*per coroll. prop.* 11. *hujus*) A necessario 75
adaequate percipit, idque tam quatenus se quam quatenus suum vel quodcunque externum corpus percipit, nec A alio modo potest concipi. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur dari quasdam ideas sive notiones omnibus hominibus communes. Nam (*per lem.* 2.) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae (*per prop. praeced.*) ab omnibus debent adaequate sive clare et distincte percipi.

Propositio XXXIX

Id, quod corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, commune est et proprium, quodque in cujuscunque horum parte aeque ac in toto est, ejus etiam idea erit in mente adaequata.

Demonstratio

Sit A id, quod corpori humano et quibusdam corporibus externis commune est et proprium, quodque aeque in humano corpore ac in iisdem corporibus externis, et quod denique aeque in cujuscunque corporis externi parte ac in toto est. Ipsius A dabitur in Deo idea adaequata

A.C. 25–26 *affici solet, commune est et proprium, quodque in cujuscunque horum parte aeque ac in toto est, ejus* Leopold 73–74 (ex NS) Gn edd. post. (praeter Cr) : similiter *affici solet, commune est et proprium, quodque in cujuscunque horum parte aeque est ac in toto, ejus* Ap : *affici solet, quodque in cujuscunque horum parte aeque ac in toto commune est et proprium, ejus* OP V Cr ; vd. Introd., p. 63–64 (« lectiones spinosae »)

A.T. 7 « communia » : cf. TTP 7 (*Œuvres* III, 288.18–21).

Démonstration

Si on le nie, que l'on conçoive, si faire se peut, que cela constitue l'essence de quelque chose singulière, par exemple l'essence de B. Donc (*en vertu de la déf.* 2), cela sans B ne pourra être ni être conçu ; or c'est contraire à l'hypothèse ; donc cela n'appartient pas à l'essence de B et ne constitue pas non plus l'essence d'une autre chose singulière. C.Q.F.D.

Proposition 38

Tout ce qui est commun à toutes choses et qui est pareillement dans la partie et dans le tout ne peut être conçu qu'adéquatement[112].

Démonstration

Soit A quelque chose qui est commun à tous les corps et qui est pareillement dans la partie d'un corps quelconque et dans le tout. Je dis que A ne peut être conçu qu'adéquatement. Car son idée (*en vertu du cor. de la prop.* 7) sera nécessairement adéquate en Dieu aussi bien en tant qu'il a l'idée du corps humain qu'en tant qu'il a les idées de ses affections, puisque ces idées (*en vertu des prop.* 16, 25 *et* 27) impliquent en partie la nature aussi bien du corps humain que des corps extérieurs ; c'est-à-dire (*en vertu des prop.* 12 *et* 13) que cette idée sera nécessairement adéquate en Dieu en tant qu'il constitue l'âme humaine, autrement dit en tant qu'il a les idées qui sont dans 119
l'âme humaine ; donc l'âme (*en vertu du cor. de la prop.* 11) perçoit nécessairement A de façon adéquate, et cela aussi bien en tant qu'elle se perçoit elle-même qu'en tant qu'elle perçoit son corps ou un corps extérieur quelconque ; et A ne peut être conçu d'une autre façon. C.Q.F.D.

Corollaire

Il s'ensuit que sont données certaines idées, autrement dit certaines notions, communes à tous les hommes. Car (*en vertu du lemme* 2) tous les corps conviennent en certaines choses, lesquelles (*en vertu de la proposition précédente*) doivent être perçues par tous adéquatement, autrement dit clairement et distinctement.

Proposition 39

Ce qui est commun et propre au corps humain et à certains corps extérieurs par lesquels le corps humain est habituellement affecté, et qui est pareillement dans la partie et dans le tout de chacun d'eux, son idée aussi sera adéquate dans l'âme.

Démonstration

Soit A la propriété qui est commune au corps humain et à certains corps extérieurs, est pareillement dans le corps humain et dans ces corps extérieurs, et enfin est pareillement dans une partie et dans le tout de chaque corps extérieur. De ce A une idée adéquate sera donnée

(*per coroll. prop. 7. hujus*), tam quatenus ideam corporis humani quam quatenus positorum corporum externorum ideas habet. Ponatur jam humanum corpus a corpore externo affici per id, quod cum eo habet commune, hoc est, ab A; hujus affectionis idea proprietatem A involvet (*per prop. 16. hujus*), atque adeo (*per idem coroll. prop. 7. hujus*) idea hujus affectionis, quatenus proprietatem A involvit, erit in Deo adaequata, quatenus idea corporis humani affectus est, hoc est (*per prop. 13. hujus*), quatenus mentis humanae naturam constituit; adeoque (*per coroll. prop. 11. hujus*) haec idea est etiam in mente humana adaequata. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate | percipiendum, quo ejus corpus 76
plura habet cum aliis corporibus communia.

Propositio XL

Quaecunque ideae in mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae.

Demonstratio patet. Nam cum dicimus in mente humana ideam sequi ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, nihil aliud dicimus (*per coroll. prop. 11. hujus*), quam quod in ipso divino intellectu detur idea, cujus Deus est causa, non quatenus infinitus est nec quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus est, sed quatenus tantum humanae mentis essentiam constituit.

Scholium

His causam notionum, quae *communes* vocantur quaeque ratiocinii nostri fundamenta sunt, explicui. Sed aliae quorundam axiomatum sive notionum causae dantur, quas hac nostra methodo explicare e re foret; ex iis namque constaret, quaenam notiones prae reliquis utiliores, quaenam vero vix ullius usus essent. Deinde quaenam communes et quaenam iis tantum, qui praejudiciis non laborant, clarae et distinctae, et quaenam denique male fundatae sint. Praeterea constaret, unde notiones illae, quas *secundas* vocant, et consequenter axiomata, quae in iisdem fundantur, suam duxerunt originem, et alia, quae circa haec aliquando meditatus sum. Sed quoniam haec alii dicavi Tractatui, et etiam ne propter nimiam hujus rei prolixitatem fastidium crearem, hac re hic supersedere decrevi

[2] Attamen, ne quid horum omittam, quod scitu necessarium sit, causas breviter addam, ex quibus termini, *transcendentales* dicti, suam duxerunt originem, ut *ens, res, aliquid*. Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri (*quid imago sit, explicui in schol. prop. 17. hujus*) in se distincte simul formandi, qui si excedatur, hae imagines confundi incipient, et si hic imaginum numerus, quarum corpus est capax, ut eas in se simul | distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane 77

A.C. 17 post vocem *constituit* NS add. conclusionem; vd. Tab. II ad loc. 18 *Scholium* OP V (NS) Pa Gf Ri : nomen numerale *I* add. Br edd. post.; vd. autem Introd., p. 58 26 *alii dicavi Tractatui* OP : *alij dicaverim operi et Tractatui* V : *tot een ander werk heb geschikt* NS; vd. notam 114 29 *transcendentales* OP : *supra-transcendentales* V NS-marg : *overklimmende* NS; vd. notam 115

A.T. 19 « notiones communes » : vd. notam 113.

en Dieu (*en vertu du cor. de la prop. 7*) aussi bien en tant qu'il a l'idée du corps humain qu'en tant qu'il a les idées des corps extérieurs que l'on suppose. Supposons maintenant que le corps humain soit affecté par un corps extérieur au moyen de ce qu'ils ont en commun, c'est-à-dire A; l'idée de cette affection impliquera la propriété A (*en vertu de la prop. 16*), et ainsi (*en vertu du même cor. de la prop. 7*) l'idée de cette affection, en tant qu'elle implique la propriété A, sera adéquate en Dieu en tant qu'il est affecté par l'idée du corps humain, c'est-à-dire (*en vertu de la prop. 13*) en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine; et ainsi (*en vertu du cor. de la prop. 11*), cette idée est aussi adéquate dans l'âme humaine. C.Q.F.D.

Corollaire

Il s'ensuit que l'âme est d'autant plus apte à percevoir plusieurs choses adéquatement que son 120
corps a plus de propriétés communes avec d'autres corps.

Proposition 40

Toutes les idées qui suivent dans l'âme d'idées qui en elle sont adéquates, sont adéquates elles aussi.

Démonstration

C'est évident. Car en disant d'une idée qu'elle suit en l'âme humaine d'idées qui en elle sont adéquates, nous ne disons rien d'autre (*en vertu du cor. de la prop. 11*) sinon qu'à l'intérieur même de l'entendement divin il y a une idée dont Dieu est cause, non point en tant qu'il est infini, ni en tant qu'il est affecté par les idées d'un très grand nombre de choses singulières, mais en tant seulement qu'il constitue l'essence de l'âme humaine.

Scolie I

J'ai par là expliqué la cause de ce qu'on appelle les *notions communes*[113], qui sont les fondements de notre raisonnement. Mais pour certains axiomes, autrement dit certaines notions, il y a d'autres causes, qu'il serait à propos d'expliquer par la méthode que nous suivons à présent : car elles établiraient quelles notions sont les plus utiles de toutes, et lesquelles au contraire sont presque inutiles; puis lesquelles sont communes, lesquelles ne sont claires et distinctes qu'à ceux que ne taraudent pas les préjugés, lesquelles enfin sont mal fondées. En outre cela établirait d'où ont tiré leur origine ce qu'on appelle les *notions secondes*, et par conséquent les axiomes qui ont en elles leur fondement, avec d'autres points que, de temps à autre, j'ai médités sur ces matières. Mais puisque je les ai réservés pour un autre traité[114], et aussi pour ne pas lasser par une excessive prolixité en la matière, j'ai décidé de m'en tenir là sur ce sujet.

[2] Pourtant, afin de ne rien omettre là-dessus qu'il soit nécessaire de savoir, je vais brièvement ajouter les causes d'où sont venus les termes dits *transcendantaux*[115], comme *être*, *chose* ou *quelque chose*. Ces termes naissent de ce que le corps humain, étant limité, n'est capable de former en lui, distinctement et en même temps, qu'un nombre bien précis d'images (*j'ai expliqué ce qu'est une image dans le scolie de la prop. 17*) : si l'on dépasse ce nombre, ces images commencent à se confondre; et si ce nombre d'images que le corps a la capacité de former en lui distinctement et
à la fois est largement dépassé, elles se confondront toutes entièrement entre elles. Puisqu'il en 121
est ainsi, il est évident par le corollaire de la prop. 17 et la prop. 18 que l'âme humaine pourra imaginer à la fois et distinctement autant de corps qu'il pourra se former à la fois d'images dans

confundentur. Cum hoc ita se habeat, patet ex coroll. prop. 17. et prop. 18. hujus, quod mens humana tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines possunt simul formari. At, ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo *entis, rei* etc. Potest hoc etiam ex eo deduci, quod imagines non semper aeque vigeant, et ex aliis causis his analogis, quas hic explicare non est opus; nam ad nostrum, ad quem collimamus, scopum unam tantum sufficit considerare. Nam omnes huc redeunt, quod hi termini ideas significent summo gradu confusas.

[3] Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas *universales* vocant, ut *homo, equus, canis* etc., videlicet quia in corpore humano tot imagines, ex. gr. hominum, formantur simul, ut vim imaginandi non quidem penitus, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias (videlicet uniuscujusque colorem, magnitudinem etc.) eorumque determinatum numerum mens imaginari nequeat, et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo corpus maxime, scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit; atque hoc nomine *hominis* exprimit hocque de infinitis singularibus praedicat. Nam singularium determinatum numerum, ut diximus, imaginari nequit. Sed notandum has notiones non ab omnibus eodem modo formari, sed apud unumquemque variare pro ratione rei, a qua corpus affectum saepius fuit, quamque facilius mens imaginatur vel recordatur. Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine *hominis* intelligent animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, nempe hominem esse animal risibile, animal bipes, sine plumis, animal rationale; et sic de reliquis unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit. Quare non mirum est, quod inter philosophos, qui res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt, tot sint ortae controversiae. |

Scholium II 78

Ex omnibus supra dictis clare apparet nos multa percipere et notiones universales formare: 1°. Ex singularibus nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis (*vide coroll. prop. 29. hujus*), et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi. 11°. Ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur (*vide schol. prop. 18. hujus*). Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo. III°. Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus (*vide coroll. prop. 38. et 39. cum ejus coroll. et prop. 40. hujus*), atque hunc rationem et secundi generis cognitionem vocabo.

A.C. 20 *intelligent* edd. recc. : *intelliget* OP V (NS) : *intellignt* edd. vett. 34 *hunc* [scil. *modum*] *rationem et secundi generis cognitionem vocabo* OP (NS) edd. : *ob hanc rationem secundi generis cognitionem vocabo* perperam V; vd. notam 118

A.T. 21 « animal risibile » : cf. Mart. Cap. IV § 398; vd. Leopold 75; cf. Aristot. *Part. an.* III 10, 673a9. 28 « experientia vaga » : cf. TIE § 19 (*Œuvres* I, 74.8); Bacon, NO I § 82, 100; cf. etiam « imaginatio vaga est et inconstans » TTP I (*Œuvres* III, 110.21); « fortuitus occursus », supra, E II, prop. 29 sch.

son propre corps. Mais quand les images se confondent entièrement dans le corps, l'âme elle aussi imaginera tous ces corps confusément sans y rien distinguer, et elle les comprendra comme sous un seul attribut, à savoir sous l'attribut d'*être*, de *chose*, et ainsi de suite. On peut aussi le déduire de ce que les images n'ont pas toujours la même intensité, et d'autres causes analogues qu'il n'est pas besoin d'expliquer ici. Car pour le but que nous visons, il suffit d'en considérer une seule et toutes reviennent au même: ces termes désignent des idées qui sont au plus haut degré de confusion.

[3] Passons ensuite à ces notions qu'on appelle les *universaux*, tels *homme, cheval, chien*, etc. Elles sont nées de causes semblables. Dans un corps humain, il se forme à la fois tant d'images d'hommes, par exemple, qu'elles dépassent la force d'imaginer: non certes radicalement, mais assez toutefois pour que l'âme ne puisse plus imaginer les petites différences entre individus singuliers (telle la couleur de chacun, sa grandeur et ainsi de suite) ni leur nombre déterminé. Elle n'imaginera donc distinctement que ce en quoi tous, pour autant que le corps en est affecté, s'accordent. Car c'est par là que le corps a été le plus affecté par chacun des individus singuliers; et c'est cela qu'elle exprime par le nom d'*homme* et qu'elle affirme d'une infinité d'individus singuliers. Car, nous l'avons dit, elle ne peut imaginer le nombre déterminé de ces individus singuliers. Mais il faut remarquer que ces notions ne sont pas formées par tous de la même façon: elles varient chez chacun en rapport avec la chose par laquelle le corps a été plus souvent affecté, et que l'âme imagine ou se rappelle plus facilement. Par exemple ceux qui se sont assez souvent représenté avec étonnement la façon dont se tiennent les hommes entendront sous le nom d'*homme* un animal qui se tient debout; ceux qui ont l'habitude de se représenter un autre aspect formeront des hommes une autre image commune, par exemple que l'homme est un animal capable de rire[116], un animal bipède sans plume, un animal rationnel; et ainsi, pour le reste, chacun formera des images universelles des choses d'après la disposition de son corps. C'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'entre les philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par les seules images de ces choses aient pris naissance tant de controverses.

Scolie 2 122

Par tout ce qui a été dit ci-dessus il apparaît que nous percevons beaucoup de choses et que nous formons des notions universelles:

1°) À partir de choses singulières qui nous sont représentées par les sens de façon mutilée, confuse, et sans ordre selon l'entendement (*voir le cor. de la prop.* 29); et c'est pourquoi j'ai coutume d'appeler de telles perceptions connaissance par expérience errante[117].

2°) À partir de signes, par exemple du fait que, ayant lu ou entendu certains mots, nous nous rappelons des choses et en formons certaines idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons ces choses (*voir sc. de la prop.* 18).

Ces deux façons de considérer les choses, je les appellerai dans la suite connaissance du premier genre, opinion ou imagination.

3°) Enfin à partir du fait que nous avons des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses (*voir le cor. de la prop.* 38, *la prop.* 39 *avec son cor. et la prop.* 40); et j'appellerai cela Raison ou second genre de connaissance[118].

[2] Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.

[3] Haec omnia unius rei exemplo explicabo. Dantur ex. gr. tres numeri ad quartum obtinendum, qui sit ad tertium ut secundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium ducere et productum per primum dividere; quia scilicet ea, quae a magistro absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni, vel quia id saepe in numeris simplicissimis experti sunt, vel ex vi demonstrationis prop. 19. lib. 7. Euclid., nempe ex communi proprietate proportionalium. At in numeris simplicissimis nihil horum opus est. Ex. gr. datis numeris 1., 2., 3., nemo non videt quartum numerum proportionalem esse 6., atque hoc multo clarius, quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus.

Propositio XLI

Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera. |

Demonstratio

79

Ad primi generis cognitionem illas omnes ideas diximus in praeced. schol. pertinere, quae sunt inadaequatae et confusae; atque adeo (*per prop.* 35. *hujus*) haec cognitio unica est falsitatis causa. Deinde ad cognitionem secundi et tertii illas pertinere diximus, quae sunt adaequatae; adeoque (*per prop.* 34. *hujus*) est necessario vera. Q.E.D.

Propositio XLII

Secundi et tertii et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere.

Demonstratio

Haec propositio per se patet. Qui enim inter verum et falsum scit distinguere, debet adaequatam veri et falsi habere ideam, hoc est (*per* 2. *schol. prop.* 40. *hujus*) verum et falsum secundo aut tertio cognitionis genere cognoscere.

A.T. 4 « exemplo » : cf. TIE §23–24 (*Œuvres* I, 76–79) ; KV II 1 ; 4.2 ; 21.3 (*Œuvres* I, 264–267 ; 278.3–14 ; 374.14–26) ; Leibn. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (*PhS* IV, 422 sqq.). Vd. infra p. 622–624 (Annexe 1).

[2] Outre ces deux genres de connaissance, il y en a encore, comme je le montrerai par la suite, un troisième ; nous l'appellerons science intuitive[119]. Et ce genre de connaissance procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses.

[3] J'expliquerai tout cela par l'exemple[120] d'une seule chose. Par exemple trois nombres sont donnés pour en obtenir un quatrième qui soit au troisième comme le deuxième est au premier. Les marchands n'hésitent pas à multiplier le deuxième par le troisième et à diviser le produit par le premier, parce qu'ils n'ont pas encore laissé tomber dans l'oubli ce qu'ils ont entendu dire par un maître sans aucune démonstration, ou bien parce qu'ils ont souvent fait cette expérience sur des nombres très simples, ou encore par la force de la démonstration de la proposition 19 du livre VII d'Euclide, à savoir par la propriété commune des nombres proportionnels. Mais sur des nombres très simples, on n'a pas besoin de cela. Par exemple, étant donné les nombres 1, 2, 3, il n'est personne qui ne voie que le quatrième nombre proportionnel est 6, et cela beaucoup plus clairement, parce que nous concluons ce quatrième du rapport même que nous voyons, d'une seule intuition, être celui du premier au second.

Proposition 41

La connaissance du premier genre est l'unique cause de la fausseté, celle du deuxième et du troisième est nécessairement vraie.

Démonstration

123

À la connaissance du premier genre appartiennent, nous l'avons dit dans le scolie précédent, toutes les idées qui sont inadéquates et confuses, et ainsi (*en vertu de la prop.* 35) cette connaissance est l'unique cause de la fausseté. Ensuite, à la connaissance du deuxième et du troisième genre appartiennent, nous l'avons dit, celles qui sont adéquates ; et ainsi cette connaissance (*en vertu de la prop.* 34) est nécessairement vraie. C.Q.F.D.

Proposition 42

C'est la connaissance du deuxième et du troisième genre, et non pas celle du premier, qui nous enseigne à distinguer le vrai du faux.

Démonstration

Cette proposition est évidente par soi. En effet, qui sait distinguer entre le vrai et le faux doit avoir une idée adéquate du vrai et du faux, c'est-à-dire (*en vertu du sc.* 2 *de la prop.* 40) connaître le vrai et le faux par le second ou le troisième genre de connaissance.

Propositio XLIII

Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam nec de rei veritate potest dubitare.

Demonstratio

Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, est adaequata (*per coroll. prop.* 11. *hujus*). Ponamus itaque dari in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, ideam adaequatam A. Hujus ideae debet necessario dari etiam in Deo idea, quae ad Deum eodem modo refertur ac idea A (*per prop.* 20. *hujus, cujus demonstratio universalis est*). At idea A ad Deum referri supponitur, quatenus per naturam mentis humanae explicatur; ergo etiam idea ideae A ad Deum eodem modo debet referri, hoc est (*per idem coroll. prop.* 11. *hujus*), haec adaequata idea ideae A erit in ipsa mente, quae ideam adaequatam A habet; adeoque qui adaequatam habet ideam sive (*per prop.* 34. *hujus*), qui vere rem cognoscit, debet simul suae | cognitionis adaequatam habere ideam sive veram cognitionem, hoc est (*ut per se* 80
manifestum), debet simul esse certus. Q.E.D.

Scholium

In scholio propositionis 21. hujus partis explicui, quid sit idea ideae, sed notandum praecedentem propositionem per se satis esse manifestam. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet ideam quid mutum instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; et quaeso, quis scire potest se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? Hoc est, quis potest scire se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.

[2] Atque his me ad has quaestiones respondisse puto: nempe si idea vera, quatenus tantum dicitur cum suo ideato convenire, a falsa distinguitur, nihil ergo realitatis aut perfectionis idea vera habet prae falsa (quandoquidem per solam denominationem extrinsecam distinguuntur) et consequenter neque etiam homo, qui veras, prae illo, qui falsas tantum ideas habet. Deinde unde fit, ut homines falsas habeant ideas. Et denique, unde aliquis certo scire potest se ideas habere, quae cum suis ideatis conveniant. Ad has, inquam, quaestiones me jam respondisse puto. Nam quod ad differentiam inter ideam veram et falsam attinet, constat ex propositione 35. hujus illam ad hanc sese habere ut ens ad non-ens. Falsitatis autem causas a propositione 19. usque ad 35. cum ejus scholio clarissime ostendi. Ex quibus etiam apparet, quid homo, qui veras habet ideas, homini, qui non nisi falsas habet, intersit. Quod denique ultimum attinet, nempe undenam homo scire potest se habere ideam, quae cum suo ideato conveniat, id modo satis superque ostendi ex hoc solo oriri, quod ideam habet, quae cum suo ideato convenit sive quod

A. C. 8–9 post voces *universalis est* NS add. explicationem; vd. Tab. II ad loc. 25–28 *quatenus tantum ... ideas habet* OP V : aliter NS; vd. Tab. II ad loc.

Proposition 43

Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut pas douter de la vérité de la chose.

Démonstration

Une idée vraie en nous, c'est celle qui est adéquate en Dieu en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine (*en vertu du cor. de la prop.* 11). Posons par conséquent qu'il y a en Dieu en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine, une idée adéquate A. De cette idée il doit nécessairement y avoir aussi en Dieu une idée, qui se rapporte à Dieu de la même façon que l'idée A (*en vertu de la prop.* 20, *dont la démonstration est universelle*). Mais l'idée A par hypothèse se rapporte à Dieu en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine; donc l'idée de l'idée A doit elle aussi se rapporter à Dieu de la même façon; c'est-à-dire (*en vertu du même cor. de la prop.* 11) que cette idée adéquate de l'idée A sera dans l'âme même qui a l'idée adéquate A. Et ainsi celui qui a une idée adéquate, autrement dit (*en vertu de la prop.* 34) celui qui connaît une chose dans sa vérité, doit en même temps avoir de sa connaissance une idée adéquate, autrement 12.4
dit une connaissance vraie, c'est-à-dire (*comme il est de soi manifeste*) qu'il doit en même temps être certain. C.Q.F.D.

Scolie

J'ai expliqué dans le scolie de la proposition 21 ce qu'est l'idée de l'idée; mais il faut remarquer que la proposition précédente est par elle-même assez manifeste. Car il n'est personne qui, ayant une idée vraie, ignore que l'idée vraie implique la suprême certitude; et avoir une idée vraie ne signifie rien d'autre que connaître la chose parfaitement et le mieux possible. Et vraiment personne ne peut douter de cela, à moins de croire que l'idée est quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau et non pas un mode du penser – à savoir l'acte même de comprendre. Et, je vous le demande, qui peut savoir qu'il comprend une chose si d'abord il n'a compris cette chose? c'est-à-dire qui peut savoir qu'il est certain de quelque chose, s'il n'en est pas d'abord certain? Ensuite, pour être la norme de vérité, que peut-il y avoir qui soit plus clair et plus certain que l'idée vraie? Assurément, de même que la lumière se manifeste elle-même et manifeste les ténèbres, de même la vérité est la norme d'elle-même et du faux.

[2] Par là je crois avoir répondu aux questions suivantes: si l'idée vraie se distingue de la fausse en tant qu'elle est seulement dite convenir avec son idéat, alors l'idée vraie ne contient aucune réalité ou perfection de plus que la fausse (puisqu'elles ne se distinguent que par une dénomination extrinsèque) et par conséquent l'homme qui a des idées vraies ne l'emporte pas sur celui qui en a seulement de fausses? Ensuite d'où vient-il que les hommes aient des idées fausses? Enfin, d'où quelqu'un peut-il savoir avec certitude qu'il a des idées qui conviennent avec leurs idéats? À ces questions, dis-je, je crois avoir répondu. Car, en ce qui concerne la différence entre l'idée vraie et la fausse, il est établi par la proposition 35 que la première se rapporte à l'autre comme l'être au non-être. Quant aux causes de la fausseté, je les ai montrées très clairement depuis la proposition 19 jusqu'à la proposition 35 avec son scolie. Par ces propositions il apparaît aussi en quoi un homme qui a des idées vraies diffère de celui qui n'en a que de fausses. Enfin, en ce qui concerne la dernière question – d'où un homme peut savoir qu'il a une idée qui convient avec son idéat – je viens de montrer assez et plus qu'assez que cela ressort de ce seul fait qu'il a une idée qui convient avec son idéat – autrement dit que la vérité est sa propre norme.

veritas sui sit norma. His adde quod mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti | Dei intellectus (*per coroll. prop.* 11. *hujus*); adeoque tam necesse est, ut mentis clarae et distinctae 81
ideae verae sint ac Dei ideae.

Propositio xliv

De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari.

Demonstratio

De natura rationis est res vere percipere (*per prop.* 41. *hujus*), nempe (*per ax.* 6. *p.* 1.) ut in se sunt, hoc est (*per prop.* 29. *p.* 1.), non ut contingentes, sed ut necessarias. Q.E.D.

Corollarium i

Hinc sequitur a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti quam futuri ut contingentes contemplemur.

Scholium

Qua autem ratione hoc fiat, paucis explicabo. Ostendimus supra (*prop.* 17. *hujus cum ejus coroll.*) mentem, quamvis res non existant, eas tamen semper ut sibi praesentes imaginari, nisi causae occurrant, quae earum praesentem existentiam secludant. Deinde (*prop.* 18. *hujus*) ostendimus, quod, si corpus humanum semel a duobus corporibus externis simul affectum fuit, ubi mens postea eorum alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur, hoc est, ambo ut sibi praesentia contemplabitur, nisi causae occurrant, quae eorum praesentem existentiam secludant. Praeterea nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe ex eo, quod corpora alia aliis tardius vel celerius vel aeque celeriter moveri imaginemur. Ponamus itaque puerum, qui heri prima vice hora matutina viderit Petrum, meridiana autem Paulum et vespertina Simeonem, atque hodie iterum matutina hora Petrum. Ex propositione 18. hujus patet, quod simulac matutinam lucem videt, illico solem eandem caeli, quam die praecedenti viderit, partem percurrentem, sive diem integrum, et simul cum tempore matutino Petrum, cum meridiano autem Paulum et | cum vespertino Simeonem imaginabitur, hoc est, Pauli et Simeonis 82
existentiam cum relatione ad futurum tempus imaginabitur; et contra, si hora vespertina Simeonem videat, Paulum et Petrum ad tempus praeteritum referet, eosdem scilicet simul cum tempore praeterito imaginando; atque haec eo constantius, quo saepius eos eodem hoc ordine viderit. Quod si aliquando contingat, ut alia quadam vespera loco Simeonis Jacobum videat, tum sequenti mane cum tempore vespertino jam Simeonem, jam Jacobum, non vero ambos simul imaginabitur. Nam alterutrum tantum, non autem ambos simul tempore vespertino vidisse supponitur. Fluctuabitur itaque ejus imaginatio, et cum futuro tempore vespertino jam hunc, jam illum imaginabitur, hoc est, neutrum certo, sed utrumque contingenter futurum contemplabitur. Atque haec imaginationis fluctuatio eadem erit, si imaginatio rerum sit, quas eodem modo cum

A.C. 21–32 *hora matutina viderit Petrum ... tempore vespertino vidisse supponitur* OP (NS) : aliter V; vd. notam 121

Ajoutez que notre âme, en tant qu'elle perçoit les choses dans leur vérité, est une partie de 125
l'entendement infini de Dieu (*en vertu du cor. de la prop.* 11); et ainsi il est tout aussi nécessaire que les idées claires et distinctes de l'âme soient vraies que c'est nécessaire pour les idées de Dieu.

Proposition 44

Il est de la nature de la Raison de considérer les choses non comme contingentes, mais comme nécessaires.

Démonstration

Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses dans leur vérité (*en vertu de la prop.* 41), à savoir (*en vertu de l'ax.* 6 *p.* 1) telles qu'elles sont en soi, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 29 *p.* 1) non pas comme contingentes mais comme nécessaires. C.Q.F.D.

Corollaire i

Il s'ensuit que considérer les choses comme contingentes, tant au regard du passé qu'au regard de l'avenir, tient seulement à l'imagination.

Scolie

De quelle manière cela se passe, je l'expliquerai en peu de mots. Nous avons montré plus haut (*prop.* 17 *avec son corollaire*) que l'âme, même si les choses n'existent pas, les imagine cependant toujours comme lui étant présentes, sauf si surviennent des causes qui excluent leur existence présente. Ensuite (*prop.* 18) nous avons montré que si le corps humain a été une fois affecté en même temps par deux corps extérieurs, quand par la suite l'âme imaginera l'un quelconque d'entre eux, elle se souviendra aussitôt de l'autre, c'est-à-dire qu'elle se les représentera tous les deux comme lui étant présents, sauf si surviennent des causes qui excluent leur existence présente. En outre personne ne doute que nous n'imaginions aussi le temps, du fait que nous imaginons que les corps se meuvent les uns plus lentement que les autres, ou bien plus vite, ou encore à la même vitesse. C'est pourquoi supposons un enfant qui hier, une première fois, a vu Pierre le matin, puis Paul à midi et Siméon le soir, et qui aujourd'hui voit de nouveau Pierre le matin[121]. Il est évident par la proposition 18 que dès qu'il voit la lumière du matin, il imaginera aussitôt le soleil parcourant la partie du ciel qu'il l'a vu parcourir le jour précédent, autrement dit le jour entier, et en même temps que le temps du matin il imaginera Pierre, en même temps
que celui de midi Paul, en même temps que celui du soir Siméon; c'est-à-dire qu'il imaginera 126
l'existence de Paul et de Siméon en relation avec le temps futur; et en revanche, s'il voit Siméon le soir, il rapportera Paul et Pierre au temps passé, en les imaginant en même temps que ce temps passé. Et cela sera d'autant plus constant qu'il les aura vus plus souvent dans le même ordre. S'il arrive une fois qu'un autre soir il voie Jacob à la place de Siméon, alors le matin suivant il imaginera tantôt Siméon et tantôt Jacob, mais non pas les deux en même temps. Car, par hypothèse, il n'a vu le soir que l'un ou l'autre et non pas les deux en même temps. C'est pourquoi son imagination fluctuera et il imaginera en même temps que le soir futur soit l'un soit l'autre, c'est-à-dire qu'il ne se représentera la venue d'aucun des deux comme certaine, mais l'une et l'autre comme des futurs contingents. Et cette fluctuation de l'imagination sera la même s'il s'agit de l'imagination de choses que nous considérons de la même façon en relation avec le

relatione ad tempus praeteritum vel praesens contemplamur, et consequenter res tam ad tempus praesens quam ad praeteritum vel futurum relatas ut contingentes imaginabimur.

Corollarium II

De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere.

Demonstratio

De natura enim rationis est res ut necessarias et non ut contingentes contemplari (*per prop. praeced.*). Hanc autem rerum necessitatem (*per prop.* 41. *hujus*) vere, hoc est (*per axiom.* 6. *p.* 1.), ut in se est, percipit. Sed (*per prop.* 16. *p.* 1.) haec rerum necessitas est ipsa Dei aeterna naturae necessitas; ergo de natura rationis est res sub hac aeternitatis specie contemplari. Adde quod fundamenta rationis notiones sint (*per prop.* 38. *hujus*), quae illa explicant, quae omnibus communia sunt quaeque (*per prop.* 37. *hujus*) nullius rei singularis essentiam explicant, quaeque propterea absque ulla temporis relatione, sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi. Q.E.D. |

Propositio XLV 83

Unaquaeque cujuscunque corporis vel rei singularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit.

Demonstratio

Idea rei singularis actu existentis ipsius rei tam essentiam quam existentiam necessario involvit (*per coroll. prop.* 8. *hujus*). At res singulares (*per prop.* 15. *p.* 1.) non possunt sine Deo concipi, sed, quia (*per prop.* 6. *hujus*) Deum pro causa habent, quatenus sub attributo consideratur, cujus res ipsae modi sunt, debent necessario earum ideae (*per axiom.* 4. *p.* 1.) ipsarum attributi conceptum, hoc est (*per defin.* 6. *p.* 1.), Dei aeternam et infinitam essentiam involvere. Q.E.D.

Scholium

Hic per existentiam non intelligo durationem, hoc est, existentiam, quatenus abstracte concipitur et tanquam quaedam quantitatis species. Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur (*vide prop.* 16. *p.* 1.). Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt. Nam etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Qua de re vide coroll. prop. 24. p. 1.

A. C. 8 *aeterna* conicimus (NS) : *aeternae* OP V edd.; cf. infra, l. 26 *ex aeterna necessitate Dei naturae*

A. T. 4 « sub quadam aeternitatis specie » : cf. TIE § 108 (*Œuvres*, I, 132.10), TTP 6 (*Œuvres* III, 250.29); cf. « sub aeternitatis specie », « sub specie aeternitatis » infra, E V 22 (p. 476.12), V 23 sc. (p. 476.31), V 29–31 sc. (p. 480.26–484.6); vd. notam 122.

temps passé ou présent; et par conséquent nous imaginons les choses comme contingentes, qu'elles soient rapportées au présent, au passé ou au futur.

Corollaire 2

Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses sous quelque aspect de l'éternité[122].

Démonstration

En effet, il est de la nature de la Raison de se représenter les choses comme nécessaires et non pas comme contingentes (*en vertu de la proposition précédente*). Or elle perçoit cette nécessité des choses (*en vertu de la prop.* 41) avec vérité, c'est-à-dire (*en vertu de l'ax.* 6 *p.* 1) comme elle est en elle-même. Mais (*en vertu de la prop.* 16 *p.* 1) cette nécessité des choses est l'éternelle nécessité même de la nature de Dieu; donc il est de la nature de la Raison de considérer les choses sous cet aspect de l'éternité. Ajoutons que les fondements de la Raison sont des notions (*en vertu de la prop.* 38) qui expliquent ce qui est commun à toute chose mais (*en vertu de la prop.* 37) n'expliquent l'essence d'aucune chose singulière, et qui pour cela doivent être conçues hors de toute relation temporelle, mais sous quelque aspect de l'éternité. C.Q.F.D.

Proposition 45 127

Toute idée d'un corps quelconque ou d'une chose singulière existant en acte implique nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu.

Démonstration

L'idée d'une chose singulière existant en acte implique nécessairement aussi bien l'essence que l'existence de cette chose (*en vertu du cor. de la prop.* 8). Or les choses singulières (*en vertu de la prop.* 15 *p.* 1) ne peuvent être conçues sans Dieu; mais, puisque (*en vertu de la prop.* 6) elles ont pour cause Dieu en tant qu'il est considéré sous l'attribut dont les choses elles-mêmes sont des modes, leurs idées doivent nécessairement (*en vertu de l'ax.* 4 *p.* 1) impliquer le concept de leur attribut, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 6 *p.* 1) l'essence éternelle et infinie de Dieu. C.Q.F.D.

Scolie

Par existence je n'entends pas ici la durée, c'est-à-dire l'existence en tant qu'elle est conçue abstraitement et comme quelque aspect de la quantité. Car je parle de la nature même de l'existence, qui est attribuée aux choses singulières parce que de l'éternelle nécessité de Dieu suivent une infinité de choses en une infinité de modes (*voir prop.* 16 *p.* 1). Je parle, dis-je, de l'existence même des choses singulières en tant qu'elles sont en Dieu. Car même si chacune est déterminée par une autre chose singulière à exister d'une façon bien précise, cependant la force par laquelle chacune persévère dans l'existence suit de l'éternelle nécessité de la nature de Dieu. Sur ce point voir le corollaire de la proposition 24 de la première partie.

Propositio XLVI

Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta.

Demonstratio

Demonstratio praecedentis propositionis universalis est, et sive res ut pars, sive ut totum consideretur, ejus idea sive totius sit, sive partis (*per prop. praeced.*), Dei aeternam et infinitam essentiam involvet. Quare id, quod cognitionem aeternae et infinitae essentiae | Dei dat, 84
omnibus commune et aeque in parte ac in toto est, adeoque (*per prop.* 38. *hujus*) erit haec cognitio adaequata. Q.E.D.

Propositio XLVII

Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.

Demonstratio

Mens humana ideas habet (*per prop.* 22. *hujus*), ex quibus (*per prop.* 23. *hujus*) se suumque corpus (*per prop.* 19. *hujus*) et (*per coroll.* (1). *prop.* 16. *et per prop.* 17. *hujus*) corpora externa ut actu existentia percipit; adeoque (*per prop.* 45. *et* 46. *hujus*) cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei habet adaequatam. Q.E.D.

Scholium

Hinc videmus Dei infinitam essentiam ejusque aeternitatem omnibus esse notam. Cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiantur, sequitur nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus, atque adeo tertium illud cognitionis genus formare, de quo diximus in scholio 2. propositionis 40. hujus partis, et de cujus praestantia et utilitate in quinta parte erit nobis dicendi locus. Quod autem homines non aeque claram Dei ac notionum communium habeant cognitionem, inde fit, quod Deum imaginari nequeant ut corpora, et quod nomen *Deus* junxerunt imaginibus rerum, quas videre solent; quod homines vix vitare possunt, quia continuo a corporibus externis afficiuntur. Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Cum enim aliquis ait lineas, quae ex centro circuli ad ejusdem circumferentiam ducuntur, esse inaequales, ille sane aliud, tum saltem, per circulum intelligit quam mathematici. Sic cum homines in calculo errant, alios numeros in mente, alios in charta habent. Quare si ipsorum mentem spectes, non errant sane; videntur tamen errare, quia ipsos in mente putamus habere numeros, qui in charta sunt. Si hoc non esset, nihil eosdem errare crederemus, ut non credidi quendam errare, quem nuper audivi | clamantem suum atrium volasse in gallinam vicini, quia scilicet ipsius mens satis perspecta mihi 85
videbatur. Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe quia homines mentem suam

A.C. 14 nomen numerale *1.* suppl. V-L Leopold (73) edd. recc. (praeter Bl Ba) : deest OP V NS edd. vett. Bl Ba; cf. supra, II 26 dem., p. 202.21 31–32 ante voces *audivi clamantem* NS inser. interpositionem; vd. Tab. II ad loc.

A.T. 11 Cf. KV I 7.11 (*Œuvres* I, 248); vd. notam 123.

Proposition 46

La connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu, qu'implique toute idée, est adéquate et parfaite.

Démonstration

La démonstration de la proposition précédente est universelle, et que l'on considère une chose comme partie ou comme tout, son idée, que ce soit celle du tout ou celle de la partie (*en vertu de la prop. précédente*), impliquera l'essence éternelle et infinie de Dieu. C'est pourquoi ce qui donne la connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu est commun à toutes choses et 128
pareillement dans la partie et dans le tout; et ainsi (*en vertu de la prop.* 38) cette connaissance sera adéquate. C.Q.F.D.

Proposition 47

L'âme humaine a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu[123].

Démonstration

L'âme humaine a des idées (*en vertu de la prop.* 22) par lesquelles elle se perçoit elle-même (*en vertu de la prop.* 23), perçoit son propre corps (*en vertu de la prop.* 19) et (*en vertu du cor.* 1 *de la prop.* 16 *et de la prop.* 17) perçoit des corps extérieurs comme existant en acte; et ainsi (*en vertu des prop.* 45 *et* 46) elle a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu. C.Q.F.D.

Scolie

Par là nous voyons que l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous. Or comme toutes choses sont en Dieu et sont conçues par Dieu, il s'ensuit que de cette connaissance nous pouvons déduire un très grand nombre de choses que nous connaîtrons adéquatement, et ainsi former ce troisième genre de connaissance dont nous avons parlé au scolie 2 de la proposition 40 et dont il y aura lieu de dire l'excellence et l'utilité dans la cinquième partie. Mais si les hommes n'ont pas de Dieu une connaissance aussi claire que des notions communes, cela arrive du fait qu'ils ne peuvent imaginer Dieu comme les corps, et qu'ils ont joint le mot *Dieu* aux images des choses qu'ils ont l'habitude de voir. Ce que les hommes ne peuvent guère éviter, puisqu'ils sont continuellement affectés par les corps extérieurs. Et assurément la plupart des erreurs consistent en cela seulement que nous n'appliquons pas correctement les mots aux choses. En effet, lorsque quelqu'un dit que les lignes menées du centre du cercle à la circonférence sont inégales, c'est qu'il entend par cercle, du moins sur le moment, tout autre chose que les mathématiciens. Ainsi lorsque les hommes se trompent en calculant, c'est qu'ils ont dans la pensée d'autres nombres que sur le papier. C'est pourquoi si l'on considère leur pensée, ils ne se trompent pas vraiment; cependant ils paraissent se tromper parce que nous croyons qu'ils ont dans la pensée les mêmes nombres qu'il y a sur le papier. Si ce n'était pas le cas, nous ne croirions pas qu'ils se trompent en quoi que ce soit; de même que je n'ai pas cru que se trompait quelqu'un que j'ai naguère entendu s'écrier que l'entrée de sa maison s'était envolée sur la poule du voisin, parce que sa pensée me 129
paraissait assez claire. Et c'est de là que prennent naissance la plupart des controverses: du fait

non recte explicant vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam revera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel diversa cogitant, ita ut, quos in alio errores et absurda esse putant, non sint.

Propositio XLVIII

In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.

Demonstratio

Mens certus et determinatus modus cogitandi est (*per prop.* 11. *hujus*), adeoque (*per coroll.* 2. *prop.* 17. *p.* 1.) suarum actionum non potest esse causa libera, sive absolutam facultatem volendi et nolendi habere non potest, sed ad hoc vel illud volendum (*per prop.* 28. *p.* 1.) determinari debet a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, etc. Q.E.D.

Scholium

Eodem hoc modo demonstratur in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc. Unde sequitur has et similes facultates vel prorsus fictitias vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalia, quae ex particularibus formare solemus. Adeo ut intellectus et voluntas ad hanc et illam ideam vel ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habeant ac lapideitas ad hunc et illum lapidem, vel ut homo ad Petrum et Paulum. Causam autem, cur homines se liberos esse putent, explicuimus in appendice partis primae. Verum, antequam ulterius pergam, venit hic notandum me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum | 86
quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur. At postquam demonstravimus has facultates notiones esse universales, quae a singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur, inquirendum jam est, an ipsae volitiones aliquid sint praeter ipsas rerum ideas. Inquirendum, inquam, est, an in mente alia affirmatio et negatio detur praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit, qua de re vide sequentem propositionem, ut et definitionem 3. hujus, ne cogitatio in picturas incidat. Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi et, si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo.

Propositio XLIX

In mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit.

A.C. 2 *diversa* OP V edd. (praeter Ap Ba) : *de diversis rebus* Ap (auctore Leopold 48 n., ex NS) Curley Ba; vd. autem Tab. II ad loc. 28–29 post voces *cogitationis conceptus intelligo* NS add. explicationem; vd. Tab. II ad loc.

A.T. 28 « in medio cerebro formantur » : vd. notam 124.

que les hommes n'expliquent pas correctement leur pensée ou bien du fait qu'ils interprètent mal la pensée d'autrui. Car en réalité, tandis qu'ils se contredisent le plus, ou bien ils pensent la même chose ou bien ils pensent des choses différentes; de sorte que ce qu'ils croient être erreurs et absurdités chez autrui n'en sont pas.

Proposition 48

Dans l'âme il n'est pas de volonté absolue, autrement dit libre; mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause, qui est elle aussi déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini.

Démonstration

L'âme est un mode bien précis et déterminé du penser (*en vertu de la prop.* 11), et ainsi (*en vertu du cor.* 2 *de la prop.* 17 *p.* 1) elle ne peut être la cause libre de ses actions, autrement dit elle ne peut pas avoir la faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir; mais pour vouloir ceci ou cela (*en vertu de la prop.* 28 *p.* 1), elle doit y être déterminée par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, etc. C.Q.F.D.

Scolie

On démontre de la même façon qu'il n'y a dans l'âme aucune faculté absolue de comprendre, de désirer, d'aimer etc. Il s'ensuit que ces facultés et leurs semblables sont ou bien de pures fictions, ou bien tout simplement des êtres métaphysiques, autrement dit des universaux comme nous avons coutume d'en former à partir des choses particulières. Si bien que l'entendement et la volonté ont avec telle et telle idée, ou avec telle et telle volition, le même rapport que la pierréité avec telle ou telle pierre, ou l'homme avec Pierre et Paul. Quant à la cause pour laquelle les hommes se croient libres, nous l'avons expliquée dans l'Appendice de la Première Partie. Mais avant de pousser plus loin, il convient ici de remarquer que j'entends par volonté la faculté d'affirmer et de nier, et non point le désir; j'entends, dis-je, la faculté par laquelle l'âme affirme ou nie la vérité de ceci ou la fausseté de cela, et non point le désir par lequel l'âme a de l'appétit 130
pour les choses ou les a en aversion. Mais après avoir démontré que ces facultés sont des notions universelles qui ne se distinguent pas des choses singulières à partir desquelles nous les formons, il nous faut chercher maintenant si les volitions elles-mêmes sont quelque chose de plus que les seules idées des choses. Il faut, dis-je, rechercher s'il y a dans l'âme une autre affirmation ou négation en plus de celle que l'idée implique en tant qu'elle est idée: sur ce point, voir la proposition suivante, comme aussi la définition 3 de cette partie, pour éviter de ramener la pensée à des peintures. Par idées, je n'entends pas en effet des images telles qu'il s'en forme au fond de l'œil et, si l'on veut, au milieu du cerveau[124], mais les concepts de la pensée.

Proposition 49

Il n'y a dans l'âme aucune volition, autrement dit aucune affirmation ou négation, sauf celle qu'implique l'idée en tant qu'elle est idée.

Demonstratio

In mente (*per prop. praeced.*) nulla datur absoluta facultas volendi et nolendi, sed tantum singulares volitiones, nempe haec et illa affirmatio et haec et illa negatio. Concipiamus itaque singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis. Haec affirmatio conceptum sive ideam trianguli involvit, hoc est, sine idea trianguli non potest concipi. Idem enim est, si dicam, quod A conceptum B debeat involvere, ac quod A sine B non possit concipi. Deinde haec affirmatio (*per axiom.* 3. *hujus*) non potest etiam sine idea trianguli esse. Haec ergo affirmatio sine idea trianguli nec esse nec concipi potest. Porro haec trianguli idea hanc eandem affirmationem involvere debet, nempe quod tres ejus anguli aequentur duobus rectis. Quare et vice versa haec trianguli idea sine hac affirmatione nec esse nec concipi potest, adeoque (*per defin.* 2. *hujus*) haec affirmatio ad essentiam ideae trianguli pertinet nec aliud praeter ipsam est. Et quod de hac volitione diximus (quandoquidem eam ad libitum sumpsimus), dicendum etiam est de quacunque volitione, nempe quod praeter ideam nihil sit. Q.E.D. |

Corollarium

87

Voluntas et intellectus unum et idem sunt.

Demonstratio

Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt (*per prop.* 48. *hujus et ejusdem schol.*). At singularis volitio et idea (*per prop. praeced.*) unum et idem sunt, ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt. Q.E.D.

Scholium

His causam, quae communiter erroris esse statuitur, sustulimus. Supra autem ostendimus falsitatem in sola privatione, quam ideae mutilatae et confusae involvunt, consistere, quare idea falsa, quatenus falsa est, certitudinem non involvit. Cum itaque dicimus hominem in falsis acquiescere nec de iis dubitare, non ideo ipsum certum esse, sed tantum non dubitare dicimus, vel quod in falsis acquiescit, quia nullae causae dantur, quae efficiant, ut ipsius imaginatio fluctuetur. Qua de re vide scholium propositionis 44. hujus partis. Quantumvis igitur homo falsis adhaerere supponatur, nunquam tamen ipsum certum esse dicemus. Nam per certitudinem quid positivum intelligimus (*vide prop.* 43. *hujus cum ejusdem schol.*), non vero dubitationis privationem. At per certitudinis privationem falsitatem intelligimus. Sed ad uberiorem explicationem praecedentis propositionis quaedam monenda supersunt. Superest deinde, ut ad objectiones, quae in nostram hanc doctrinam objici possunt, respondeam; et denique, ut omnem amoveam scrupulum, operae pretium esse duxi hujus doctrinae quasdam utilitates indicare. Quasdam, inquam, nam praecipuae ex iis, quae in quinta parte dicemus, melius intelligentur.

[2] Incipio igitur a primo, lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam sive mentis conceptum et inter imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant

A.C. 26 *fluctuetur* V edd. : *fluctuatur* OP : *fluctuat* NS-marg 27–28 *Qua de re ... dicemus* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc.

A.T. 22 « supra » : E II, prop. 35.

Démonstration

Il n'y a dans l'âme (*en vertu de la prop. précéd.*) aucune faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir, mais seulement des volitions singulières, à savoir telle et telle affirmation, telle et telle négation. Concevons donc une volition singulière, ainsi le mode du penser par lequel une âme affirme que les trois angles du triangle sont égaux à deux droits. Cette affirmation implique le concept, autrement dit l'idée, du triangle, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être conçue sans l'idée du triangle. Dire que A doit impliquer le concept de B revient en effet à dire que A ne peut pas être conçu sans B. Ajoutons que cette affirmation (*en vertu de l'ax.* 3) ne peut pas non plus être sans l'idée du triangle. Cette affirmation ne peut donc, sans l'idée du triangle, ni être ni être conçue. Poursuivons : cette idée du triangle doit impliquer cette même affirmation, à savoir que ses trois angles sont égaux à deux droits. C'est pourquoi aussi, réciproquement, cette idée du triangle ne peut ni être ni être conçue sans cette affirmation ; et ainsi (*en vertu de la déf.* 2) cette affirmation appartient à l'essence de l'idée du triangle et n'est rien d'autre qu'elle. Et ce que nous avons dit de cette volition, étant donné que nous l'avons prise au hasard, il faut le dire aussi de n'importe quelle volition, à savoir qu'elle n'est rien en dehors de l'idée. C.Q.F.D.

Corollaire

131

La volonté et l'entendement sont une seule et même chose.

Démonstration

La volonté et l'entendement ne sont rien d'autre que les volontés et les idées singulières (*en vertu de la prop.* 48 *et de son scolie*). Mais la volition et l'idée singulières sont une seule et même chose (en vertu de la proposition précédente). Donc la volonté et l'entendement sont une seule et même chose. C.Q.F.D.

Scolie[125]

Par ce qui précède nous avons éliminé la cause que l'on attribue communément à l'erreur. Or nous avons montré plus haut que la fausseté consiste uniquement dans la privation qu'impliquent les idées mutilées et confuses ; de ce fait l'idée fausse, en tant qu'elle est fausse, n'implique pas la certitude. C'est pourquoi, lorsque nous disons qu'un homme se satisfait du faux et n'en doute pas, nous ne disons pas qu'il est certain, mais seulement qu'il ne doute pas, ou bien qu'il se satisfait du faux parce qu'aucune cause n'est donnée qui rende son imagination flottante. Sur ce point voir le scolie de la *prop.* 44. Donc, qu'un homme adhère au faux autant que l'on voudra, jamais cependant nous ne dirons qu'il est certain. Car par certitude nous entendons quelque chose de positif (*voir la prop. 43 avec son scolie*) et non pas la privation du doute. Et par privation de certitude nous entendons la fausseté. Mais pour une plus ample explication de la proposition précédente, il reste à formuler quelques recommandations. Il me reste ensuite à répondre aux objections qu'on peut soulever contre notre doctrine ; et enfin, pour écarter tout scrupule, j'ai pensé qu'il valait la peine d'indiquer quelques avantages de cette doctrine. Je dis « quelques » parce que les principaux d'entre eux se connaîtront mieux par ce que nous dirons dans la cinquième partie.

[2] Je commence donc par le premier point et je recommande aux lecteurs de distinguer avec soin entre une idée, autrement dit un concept de l'âme, et les images des choses que nous imaginons. Ensuite, il est nécessaire qu'ils distinguent entre les idées et les mots par lesquels

inter ideas et verba, quibus res significamus. Nam quia haec tria, imagines scilicet, verba et ideae, a multis vel plane confunduntur | vel non satis accurate vel denique non satis caute distinguuntur, 88
ideo hanc de voluntate doctrinam, scitu prorsus necessariam tam ad speculationem quam ad vitam sapienter instituendam, plane ignorarunt. Quippe qui putant ideas consistere in imaginibus, quae in nobis ex corporum occursu formantur, sibi persuadent ideas illas rerum, quarum similem nullam imaginem formare possumus, non esse ideas, sed tantum figmenta, quae ex libero voluntatis arbitrio fingimus; ideas igitur veluti picturas in tabula mutas aspiciunt et hoc praejudicio praeoccupati non vident ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere. Deinde qui verba confundunt cum idea vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt, velle, quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant. Haec autem praejudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam cogitationis attendit, quae extensionis conceptum minime involvit, atque adeo clare intelliget ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicujus imagine neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt.

[3] Atque haec pauca de his monuisse sufficiat, quare ad praedictas objectiones transeo. Harum *prima* est, quod constare putant voluntatem latius se extendere quam intellectum, atque adeo ab eodem diversam esse. Ratio autem, cur putant voluntatem latius se extendere quam intellectum, est, quia se experiri ajunt se non majore assentiendi sive affirmandi et negandi facultate indigere ad infinitis aliis rebus, quas non percipimus, assentiendum, quam jam habemus, at quidem majori facultate intelligendi. Distinguitur ergo voluntas ab intellectu, quod finitus hic sit, illa autem infinita. *Secundo* nobis objici potest, quod experientia nihil clarius videatur docere, quam quod nostrum judicium possumus suspendere, ne rebus, quas percipimus, assentiamur; quod hinc etiam confirmatur, quod nemo dicitur decipi, quatenus aliquid percipit, sed tantum, quatenus assentitur aut dissentitur. Ex. gr. qui equum alatum fingit, non ideo concedit dari equum | alatum, hoc est, non ideo decipitur, nisi simul concedat 89
dari equum alatum; nihil igitur clarius videtur docere experientia, quam quod voluntas sive facultas assentiendi libera sit et a facultate intelligendi diversa. *Tertio* objici potest, quod una affirmatio non plus realitatis videtur continere quam alia, hoc est, non majore potentia indigere videmur ad affirmandum verum esse id, quod verum est, quam ad aliquid, quod falsum est, verum esse affirmandum; at unam ideam plus realitatis sive perfectionis quam aliam habere percipimus; quantum enim objecta alia aliis praestantiora, tantum etiam eorum ideae aliae aliis perfectiores sunt; ex quibus etiam constare videtur differentia inter voluntatem et intellectum.

A.C. 5 *ex corporum occursu formantur, sibi persuadent ideas illas rerum* OP V : aliter NS; vd. Tab. II ad loc. 31 *at* OP V : aliter NS; vd. Tab. II ad loc.

A.T. 4 Ter. *And.* 67; etiam TTP 15 (*Œuvres* III, 498.25); TP 2.6 (*Œuvres* V, 98.1–2), 2.18 (106.27).

nous désignons les choses. Car, puisque beaucoup confondent entièrement ces trois objets, à savoir les images, les mots et les idées, ou bien ne les distinguent pas avec assez de soin ou 132
avec assez de précaution, ils ont ignoré entièrement cette doctrine de la volonté, qu'il est tout à fait nécessaire de connaître, tant pour la spéculation que pour régler sagement sa vie[126]. Ceux qui croient, en effet, que les idées consistent en des images qui se forment en nous par la rencontre des corps, se persuadent que les idées des choses à la ressemblance desquelles nous ne pouvons former aucune image sont non pas des idées, mais seulement des fictions que nous forgeons par le libre arbitre de la volonté. Ils regardent donc les idées comme des peintures muettes sur un tableau et, prévenus par ce préjugé, ils ne voient pas que l'idée, en tant qu'idée, implique une affirmation ou une négation. Ensuite, ceux qui confondent les mots avec l'idée, ou bien avec l'affirmation même que l'idée implique, croient qu'ils peuvent vouloir en contradiction avec ce qu'ils sentent, quand en contradiction avec ce qu'ils sentent ils affirment ou nient quelque chose avec seulement des mots. Se débarrasser de ces préjugés sera facile à qui sera attentif à la nature de la pensée, laquelle n'implique aucunement le concept de l'étendue, et comprendra ainsi clairement que l'idée (puisqu'elle est un mode du penser) ne consiste ni en l'image de quelque chose ni en des mots. Car l'essence des mots et des images est constituée par les seuls mouvements corporels, qui n'impliquent aucunement le concept de la pensée.

[3] Ces quelques recommandations suffiront; c'est pourquoi j'en viens aux objections dont j'ai parlé. Voici la première d'entre elles: on croit établi que la volonté s'étend plus loin que l'entendement et qu'ainsi elle s'en distingue. Or la raison pour laquelle on croit que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, c'est que l'on prétend avoir éprouvé que, pour donner son assentiment à une infinité d'autres choses que nous ne percevons pas, l'on n'aurait pas besoin d'une faculté d'assentiment – autrement dit d'une faculté d'affirmer et de nier – plus grande que celle que nous avons déjà, alors qu'au contraire nous aurions besoin d'une plus grande faculté de comprendre. Donc la volonté se distingue de l'entendement en ce qu'il est fini alors qu'elle est infinie.

On peut deuxièmement nous objecter ceci: l'expérience, semble-t-il, enseigne avec la plus grande clarté que nous pouvons suspendre notre jugement pour ne pas donner notre assentiment aux choses que nous percevons; et ce qui le confirme, c'est que personne n'est dit se tromper en tant qu'il perçoit quelque chose, mais seulement en tant qu'il donne ou refuse son assentiment. Par exemple, celui qui forge la fiction d'un cheval ailé n'accorde pas pour autant qu'il existe vraiment un cheval ailé; c'est-à-dire qu'il ne se trompe pas, sauf s'il accorde en même temps qu'il 133
existe un cheval ailé; donc l'expérience, semble-t-il, enseigne avec la plus grande clarté que la volonté, autrement dit la faculté de donner son assentiment, est libre et distincte de la faculté de comprendre.

On peut troisièmement objecter qu'une affirmation, semble-t-il, ne contient pas plus de réalité qu'une autre, c'est-à-dire que nous n'avons pas besoin d'une plus grande puissance pour affirmer que ce qui est vrai est vrai que pour affirmer que ce qui est faux est vrai; or nous percevons qu'une idée a plus de réalité, autrement dit de perfection, qu'une autre idée; en effet autant les objets l'emportent les uns sur les autres, autant les idées des uns sont elles aussi plus parfaites que les idées des autres. Par là encore est établie, semble-t-il, une différence entre volonté et entendement.

Quarto objici potest, si homo non operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet, si in aequilibrio sit, ut Buridani asina? Famene et siti peribit? Quod si concedam, viderer asinam vel hominis statuam, non hominem concipere; si autem negem, ergo seipsum determinabit et consequenter eundi facultatem et faciendi, quicquid velit, habet.

[4] Praeter haec alia forsan possunt objici, sed quia inculcare non teneor, quid unusquisque somniare potest, ad has objectiones tantum respondere curabo, idque quam potero breviter. Et quidem ad *primam* dico me concedere voluntatem latius se extendere quam intellectum, si per intellectum claras tantummodo et distinctas ideas intelligant; sed nego voluntatem latius se extendere quam perceptiones sive concipiendi facultatem; nec sane video, cur facultas volendi potius dicenda est infinita quam sentiendi facultas; sicut enim infinita (unum tamen post aliud; nam infinita simul affirmare non possumus) eadem volendi facultate possumus affirmare, sic etiam infinita corpora (unum nempe post aliud) eadem sentiendi facultate possumus sentire sive percipere. Quod si dicant infinita dari, quae percipere non possumus, regero nos ea ipsa nulla cogitatione et consequenter nulla volendi facultate posse assequi. At dicunt, si Deus vellet efficere, ut ea etiam perciperemus, majorem quidem facultatem percipiendi deberet nobis dare, sed non majorem quam dedit volendi facultatem; quod idem est, ac si dicerent, quod si Deus velit efficere, ut | infinita alia entia intelligeremus, necesse quidem esset, ut nobis 90
daret majorem intellectum, sed non universaliorem entis ideam, quam dedit ad eadem infinita entia amplectendum. Ostendimus enim voluntatem ens esse universale sive ideam, qua omnes singulares volitiones, hoc est, id, quod iis omnibus commune est, explicamus. Cum itaque hanc omnium volitionum communem sive universalem ideam facultatem esse credant, minime mirum, si hanc facultatem ultra limites intellectus in infinitum se extendere dicant. Universale enim aeque de uno ac de pluribus ac de infinitis individuis dicitur.

[5] Ad *secundam* objectionem respondeo negando nos liberam habere potestatem judicium suspendendi. Nam cum dicimus aliquem judicium suspendere, nihil aliud dicimus, quam quod videt se rem non adaequate percipere. Est igitur judicii suspensio revera perceptio et non libera voluntas. Quod ut clare intelligatur, concipiamus puerum equum imaginantem nec aliud quicquam percipientem. Quandoquidem haec imaginatio equi existentiam involvit (*per coroll. prop.* 17. *hujus*) nec puer quicquam percipit, quod equi existentiam tollat, ille necessario equum ut praesentem contemplabitur, nec de ejus existentia poterit dubitare, quamvis de eadem non sit certus. Atque hoc quotidie in somnis experimur, nec credo aliquem esse, qui putet se, dum somniat, liberam habere potestatem suspendendi de iis, quae somniat, judicium efficiendique, ut ea, quae se videre somniat, non somniet; et nihilominus contingit, ut etiam in somnis judicium suspendamus, nempe cum somniamus nos somniare. Porro concedo neminem decipi, quatenus percipit, hoc est, mentis imaginationes in se consideratas nihil erroris involvere concedo (*vide schol. prop.* 17. *hujus*), sed nego hominem nihil affirmare, quatenus percipit. Nam quid aliud est

A. C. 10–11 *unum tamen post aliud; nam infinita* OP : om. V : aliter NS (de quo vd. Tab. II ad loc.) 12 *unum nempe post aliud* OP : *unum itidem post aliud, nam infinita simul affirmare non possumus* V : *'t een na 't ander, en niet te gelijk* NS 27 post *equum* inserere voluit *alatum* Leopold, quem alii secuti sunt; vd. autem notam 128

A. T. 2 « Buridani asina » : cf. CM 2.12 (Ge I, 277.32); vd. notam 127.

Quatrièmement on peut objecter ceci : si l'homme n'opère pas par la liberté de sa volonté, que se passe-t-il donc s'il est dans une situation d'équilibre, comme l'ânesse de Buridan[127] ? Périra-t-il de faim et de soif ? Si je l'accorde, je paraîtrai concevoir non pas un homme mais une ânesse, ou la statue d'un homme ; mais si je le nie, il se déterminera donc lui-même, et par conséquent il aura la faculté d'aller où il veut et de faire ce qu'il veut.

[4] Peut-être pourrait-on formuler encore d'autres objections. Mais comme je ne suis pas tenu de citer tout ce que chacun peut bien rêver, je ne prendrai soin de répondre qu'à celles-ci, et le plus brièvement possible.

À l'égard de la première, je dis que j'accorde que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, si par entendement on entend seulement les idées claires et distinctes ; mais je nie que la volonté s'étende plus loin que les perceptions, autrement dit que la faculté de concevoir, et je ne vois vraiment pas pourquoi la faculté de vouloir devrait être dite infinie plutôt que celle de sentir ; en effet, comme par la même faculté de vouloir nous pouvons affirmer une infinité de choses (cependant l'une après l'autre, car nous ne pouvons en affirmer une infinité à la fois), par la même faculté de sentir nous pouvons aussi sentir ou percevoir une infinité de corps (bien entendu l'un après l'autre). Que si l'on dit qu'il y a une infinité de choses que nous ne pouvons percevoir, je réplique que nous ne pouvons les saisir par aucune pensée, et par conséquent, par aucune faculté de vouloir. Mais, dira-t-on, si Dieu voulait faire en sorte que nous percevions celles-là aussi, il devrait sans doute nous donner une plus grande faculté de percevoir, mais il n'aurait pas besoin de nous donner une faculté de vouloir plus grande que celle qu'il nous a déjà donnée ; c'est comme si l'on disait : si Dieu veut faire en sorte que nous comprenions aussi une infinité 134
d'autres êtres, il serait nécessaire qu'il nous donne un entendement plus grand, mais non pas une idée de l'être plus universelle, que celle qu'il nous a donnée afin d'embrasser cette même infinité d'êtres. En effet, nous avons montré que la volonté est un être universel, autrement dit une idée par laquelle nous expliquons les volitions singulières, c'est-à-dire ce qui est commun à toutes. C'est pourquoi, lorsque l'on croit que cette idée commune, autrement dit universelle, de toutes les volitions est une faculté, il n'est pas étonnant que l'on dise que cette faculté s'étend à l'infini au-delà des limites de l'entendement. En effet, l'universel se dit également d'un individu, de plusieurs et d'une infinité.

[5] À la deuxième objection, je réponds en niant que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement. Car lorsque nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre sinon qu'il voit qu'il ne perçoit pas la chose adéquatement. Donc la suspension du jugement est en réalité une perception et non pas une libre volonté. Pour le comprendre clairement, concevons un enfant qui imagine un cheval[128] et ne perçoit rien d'autre. Puisque cette imagination implique l'existence du cheval (*en vertu du cor. de la prop.* 17) et que l'enfant ne perçoit rien qui exclue l'existence du cheval, il se représentera nécessairement le cheval comme présent et ne pourra douter de son existence, bien qu'il n'en soit pas certain. Nous en faisons l'expérience quotidiennement dans les rêves, et je ne crois pas qu'il y ait quelqu'un qui pense posséder, pendant qu'il rêve, le libre pouvoir de suspendre son jugement sur ce dont il rêve, et de faire qu'il ne rêve pas ce qu'il rêve qu'il voit. Et néanmoins il arrive que, même dans les rêves, nous suspendions notre jugement : lorsque nous rêvons que nous rêvons. Allons plus loin : j'accorde que personne ne se trompe en tant qu'il perçoit, c'est-à-dire que j'accorde que les imaginations de l'âme considérées en elles-mêmes n'impliquent aucune erreur (*voir le sc. de la prop.* 17) ; mais

equum alatum percipere quam alas de equo affirmare? Si enim mens praeter equum alatum nihil aliud percideret, eundem sibi praesentem contemplaretur nec causam haberet ullam dubitandi de ejusdem existentia nec ullam dissentiendi facultatem, nisi imaginatio equi alati juncta sit ideae, quae existentiam ejusdem equi tollit, vel quod percipit ideam equi alati, quam habet, esse inadaequatam, atque | tum vel ejusdem equi existentiam necessario negabit vel de eadem 91
necessario dubitabit.

[6] Atque his puto me ad *tertiam* etiam objectionem respondisse, nempe quod voluntas universale quid sit, quod de omnibus ideis praedicatur, quodque id tantum significat, quod omnibus ideis commune est, nempe affirmationem, cujus propterea adaequata essentia, quatenus sic abstracte concipitur, debet esse in unaquaque idea et hac ratione tantum in omnibus eadem, sed non quatenus consideratur essentiam ideae constituere; nam eatenus singulares affirmationes aeque inter se differunt ac ipsae ideae. Ex. gr. affirmatio, quam idea circuli ab illa, quam idea trianguli involvit, aeque differt ac idea circuli ab idea trianguli. Deinde absolute nego nos aequali cogitandi potentia indigere ad affirmandum verum esse id, quod verum est, quam ad affirmandum verum esse id, quod falsum est. Nam hae duae affirmationes, si mentem spectes, se habent ad invicem ut ens ad non-ens; nihil enim in ideis positivum est, quod falsitatis formam constituit (*vide prop.* 35. *hujus cum ejus schol. et schol. prop.* 47. *hujus*). Quare hic apprime venit notandum, quam facile decipimur, quando universalia cum singularibus, et entia rationis et abstracta cum realibus confundimus.

[7] Quod denique ad *quartam* objectionem attinet, dico me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit. Si me rogant, an talis homo non potius asinus quam homo sit aestimandus, dico me nescire, ut etiam nescio quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit et quanti aestimandi sint pueri, stulti, vesani etc.

[8] Superest tandem indicare quantum hujus doctrinae cognitio ad usum vitae conferat, quod facile ex his animadvertemus. Nempe 1°. quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere divinaeque naturae esse participes, et eo magis quo perfectiores actiones agimus et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina, praeterquam quod animum omnimode quietum reddit, hoc etiam habet, quod nos docet, in quo nostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum | agenda inducimur, quae amor 92
et pietas suadent. Unde clare intelligimus, quantum illi a vera virtutis aestimatione aberrant, qui pro virtute et optimis actionibus tanquam pro summa servitute summis praemiis a Deo decorari exspectant, quasi ipsa virtus Deique servitus non esset ipsa felicitas et summa libertas. II°. Quatenus docet, quomodo circa res fortunae sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est, circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus; nempe utramque

A. C. 10–11 *esse in unaquaque idea et hac ratione tantum in omnibus eadem, sed non* OP V : aliter NS ; vd. Tab. II ad loc. 33 *Deique servitus* OP-corr V Br edd. post. : *Deoque servitus* OP ante corr. Pa Gf Ri

A. T. 34–35 « quomodo circa res fortunae ... nos gerere debeamus » : cf. infra, IV, praef. ¶ 1 ; prop. 46 sch. ; prop. 47 sch. ; V, prop. 10 sch. ; prop. 47 sch. ; TTP praef. ¶ 1.

je nie qu'un homme n'affirme rien en tant qu'il perçoit. Car percevoir un cheval ailé, qu'est-ce d'autre qu'affirmer d'un cheval qu'il a des ailes? En effet si l'âme ne percevait rien d'autre qu'un cheval ailé, elle le considérerait comme lui étant présent, et elle n'aurait aucune raison de douter de son existence ni aucune faculté lui permettant de refuser son consentement – ce qu'elle n'aura que si l'imagination du cheval ailé est jointe à une idée qui exclut l'existence de ce cheval, ou si elle perçoit que l'idée qu'elle a du cheval ailé est inadéquate; et alors, ou bien elle niera nécessairement l'existence de ce cheval, ou bien elle en doutera nécessairement.

[6] Et par là je crois que j'ai aussi répondu à la troisième objection: à savoir que la volonté 135
est quelque chose d'universel, qui se prédique de toutes les idées et qui signifie seulement ce qui est commun à toutes les idées: à savoir l'affirmation. C'est pourquoi l'essence adéquate de celle-ci, en tant qu'elle est ainsi conçue abstraitement, doit se trouver dans chaque idée et, sous ce seul rapport, être la même pour toutes; mais non pas en tant qu'elle est considérée comme constituant l'essence d'une idée; car, dans cette mesure, les affirmations singulières diffèrent tout autant entre elles que les idées elles-mêmes. Par exemple, l'affirmation qu'implique l'idée du cercle diffère tout autant de celle qu'implique l'idée du triangle que l'idée du cercle diffère de celle du triangle. Ensuite, je nie absolument que nous ayons besoin d'une égale puissance de penser pour affirmer qu'est vrai ce qui est vrai et pour affirmer qu'est vrai ce qui est faux. Car ces deux affirmations, si l'on prend en considération la pensée, sont à l'égard l'une de l'autre comme l'être et le non-être; en effet il n'y a rien de positif dans les idées, qui constitue la forme du faux (*voir la prop.* 35 *avec son scolie et le scolie de la prop.* 47). C'est pourquoi il faut ici remarquer avant tout que nous nous trompons facilement quand nous confondons les universaux avec les choses singulières et les êtres de raison et les abstractions avec les choses réelles.

[7] Enfin, en ce qui concerne la quatrième objection, j'accorde entièrement, je le dis, qu'un homme placé dans un tel équilibre (ne percevant rien d'autre que la faim et la soif, telle nourriture et telle boisson également distantes de lui), périra de faim et de soif. Me demandera-t-on si l'on ne doit pas estimer qu'un tel homme est plus un âne qu'un homme, je réponds que je l'ignore, de même que j'ignore en quelle estime on doit tenir un homme qui se pend, ainsi que les enfants, les sots, les déments, etc.

[8] Il reste enfin à indiquer dans quelle mesure la connaissance de cette doctrine sert à l'usage de la vie, ce que nous remarquerons facilement à partir de ce qui précède. À savoir:

1°) en ce qu'elle nous enseigne que nous agissons par la seule décision de Dieu et que nous participons de la nature divine, et cela d'autant plus que nous accomplissons des actions plus parfaites et que nous comprenons mieux Dieu. Donc cette doctrine, outre qu'elle rend l'âme tranquille à tous égards, a aussi le mérite de nous enseigner en quoi consiste notre suprême félicité, autrement dit notre béatitude, et c'est à savoir dans la seule connaissance de Dieu, qui 136
nous conduit à faire seulement ce que conseillent l'amour et la piété. Par là nous comprenons clairement combien s'éloignent de la vérité ceux qui, en échange de la vertu et des actions les plus élevées, comme en échange de la plus grande servitude, espèrent être honorés par Dieu des plus grandes récompenses, comme si la vertu même et la servitude à l'égard de Dieu n'étaient pas elles-mêmes la félicité et la liberté suprême.

2°) en ce qu'elle nous enseigne comment nous devons nous comporter à l'égard des choses de la fortune, autrement dit de ce qui n'est pas en notre pouvoir, c'est-à-dire des choses qui ne suivent pas de notre nature; à savoir: attendre et supporter sereinement l'une et l'autre face de

fortunae faciem aequo animo exspectare et ferre; nimirum quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis. III°. Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere. Praeterea quatenus docet, ut unusquisque suis sit contentus et proximo auxilio, non ex muliebri misericordia, partialitate neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus et res postulat, ut in quarta parte ostendam. IV°. Denique confert etiam haec doctrina non parum ad communem societatem, quatenus docet, qua ratione cives gubernandi sint et ducendi, nempe non ut serviant, sed ut libere ea, quae optima sunt, agant.

[9] Atque his, quae in hoc schol. agere constitueram, absolvi, et eo finem huic nostrae secundae parti impono, in qua puto me naturam mentis humanae ejusque proprietates satis prolixe, et quantum rei difficultas fert, clare explicuisse, atque talia tradidisse, ex quibus multa praeclara, maxime utilia et cognitu necessaria concludi possunt, ut partim ex sequentibus constabit.

FINIS SECUNDAE PARTIS

A.C. 7 *quarta* Ge (auctore Baensch) edd.post. : *tertia* OP V (NS) edd.cett.; vd. notam 131
10–11 voces *et eo finem huic nostrae secundae parti impono, in qua* non verturntur in NS; vd. Tab. II ad loc. et notam 132

la fortune[129], puisque tout suit du décret éternel de Dieu avec une nécessité égale à celle par laquelle il suit de l'essence du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits.

3°) cette doctrine est utile à la vie en société en tant qu'elle enseigne à ne haïr, ne mépriser ni ne railler personne, à n'avoir de colère ou de jalousie à l'égard de personne. En tant qu'elle enseigne, en outre, à chacun à être satisfait de ce qu'il a, et à venir en aide à son prochain non pas par une miséricorde féminine[130], par parti-pris, par superstition, mais sous la seule conduite de la Raison, selon ce que réclament le temps et la situation, comme je le montrerai dans la quatrième partie[131].

4°) enfin cette doctrine est encore fort utile à la société commune en tant qu'elle enseigne de quelle manière il faut gouverner et diriger les citoyens, non pour qu'ils soient esclaves, mais pour qu'ils accomplissent librement les actions les meilleures.

[9] Et par là j'ai achevé ce que j'avais décidé de traiter dans ce scolie, et je mets fin ici à notre seconde partie[132]; je pense y avoir expliqué avec assez de précision et – autant que le permet la nature de la question – avec assez de clarté la nature de l'âme humaine et ses propriétés; je pense aussi y avoir livré des enseignements dont on peut tirer beaucoup de conclusions excellentes, extrêmement utiles et nécessaires à connaître, comme cela sera établi en partie dans la suite.

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE

E T H I C E S 93

Pars Tertia

D E
Origine et Natura
A F F E C T U U M

⟨Praefatio⟩

Plerique, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura veluti imperium in imperio concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare quam sequi ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam nec aliunde quam a se ipso determinari credunt. Humanae deinde impotentiae et inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed nescio cui naturae humanae vitio tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur; et qui humanae mentis impotentiam eloquentius vel argutius carpere novit veluti divinus habetur. Non defuerunt tamen viri praestantissimi (quorum labori et industriae nos multum debere fatemur), qui de recta vivendi ratione praeclara multa scripserint et plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum affectuum naturam et vires, et quid contra mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam, determinavit. Scio equidem celeberrimum Cartesium, licet etiam | crediderit mentem in suas actiones absolutam habere potentiam, 94 affectus tamen humanos per primas suas causas explicare simulque viam ostendere

A. C. 1 *Ethices* OP (NS) : deest V 3–4 *De Origine et Natura* OP V : *Van de Natuur en Oorsprong* NS ; cf. infra, III prop. 56 sch. sub finem *affectuum naturam et originem* (314.7) ; vd. Introd. p. 54–55 6 titulum *Praefatio* suppl. Br Gi Ge Ba : deest OP V NS edd. cett. ; cf. infra, IV prop. 57 sch. *ut in praefatione partis tertiae dixi* (410.33) 21 *potentiam* OP : *potestatem* V : *macht* NS ; vd. notam 136

A. T. 9 « *imperium in imperio* » : cf. TP 2.6 (*Œuvres*, V, 96.20) ; TTP 17.29 (*Œuvres* III, 580.21, 582.6) ; vd. notam 134.

ÉTHIQUE[133]

Troisième Partie 137

D E
l'Origine et de la Nature
DES AFFECTS

Préface

Ceux qui ont écrit sur les affects et la façon de vivre des hommes semblent, pour la plupart, faire comme s'il s'agissait non pas de choses naturelles, qui suivent les lois communes de la nature, mais de choses qui sont en dehors de la nature. Plus encore, ils semblent concevoir l'homme dans la nature comme un empire dans un empire[134]. Car ils croient que l'homme trouble l'ordre de la nature plus qu'il ne le suit, qu'il a sur ses actions une puissance absolue, et que rien ne le détermine que lui-même. Ensuite, au lieu d'attribuer à la puissance commune de la nature la cause de l'impuissance et de l'inconstance humaines, ils l'attribuent à je ne sais quel vice de la nature humaine, et se mettent donc à en pleurer, à en rire, à la mépriser ou, cas le plus fréquent, à la maudire : qui sait reprendre avec le plus d'éloquence ou de subtilité l'impuissance de l'âme humaine est tenu pour quasiment divin. Les hommes éminents n'ont pourtant pas manqué (et nous devons beaucoup, nous l'avouons, à leur labeur et à leur application) qui ont écrit beaucoup d'excellentes choses sur la règle du bien vivre et donné aux mortels des avis remplis de prudence ; mais la nature et la force des affects, et ce que l'âme peut en sens contraire pour les gouverner, personne, que je sache, ne l'a déterminé. Il y a bien, je le sais, le très célèbre Descartes[135] : il a eu beau croire, lui aussi, que l'âme a sur ses actions une 138 *puissance absolue[136], il a pourtant essayé d'expliquer par leurs causes premières les*

studuisse, qua mens in affectus absolutum habere possit imperium; sed, mea quidem sententia, nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo. Nam ad illos revertere volo, qui hominum affectus et actiones detestari vel ridere malunt quam intelligere. His sine dubio mirum videbitur, quod hominum vitia et ineptias more geometrico tractare aggrediar, et certa ratione demonstrare velim ea, quae rationi repugnare, quaeque vana, absurda et horrenda esse clamitant.

[2] *Sed mea haec est ratio: nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una, eademque ejus virtus et agendi potentia; hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eaedem; atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. Affectus itaque odii, irae, invidiae etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur certasque proprietates habent cognitione nostra aeque dignas ac proprietates cujuscunque alterius rei, cujus sola contemplatione delectamur. De affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia eadem methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset.* |

Definitiones 95

1. Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.

II. Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est (*per defin. praeced.*), cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non nisi partialis sumus causa.

A. T. 8 « *mea haec est ratio* » : cf. Ter. *Ad.* 68 ; infra, IV prop. 45, cor 2, sch. (p. 398.18) ; vd. notam 137.

affects humains, et de montrer en même temps par quelle voie l'âme peut avoir sur les affects un empire absolu. Mais, à mon avis du moins, il n'a rien montré que sa grande ingéniosité, comme je le démontrerai en son lieu. Car je veux en revenir à ceux qui aiment mieux maudire les affects des hommes et leurs actions, ou en rire, plutôt que les comprendre. Il leur paraîtra sans aucun doute étrange que j'entreprenne de traiter à la manière des géomètres les vices des hommes et leurs inepties, et que je veuille démontrer avec l'exactitude de la Raison ce qui, à en croire leurs clameurs, répugne à la Raison et n'est que vain amas d'absurdités et d'horreurs.

[2] Mais voici mon explication[137]*. Rien ne se produit dans la nature qu'on puisse attribuer à un vice de sa part; car la nature est toujours la même, sa vertu et sa puissance d'agir sont partout une seule et même chose; ce qui revient à dire: les lois et règles de la nature, selon lesquelles tout se produit et passe d'une forme à l'autre, sont partout et toujours les mêmes, et ainsi il doit y avoir également une seule et même méthode pour comprendre la nature de n'importe quelle chose, à savoir par les lois et règles universelles de la nature. C'est pourquoi les affects de haine, de colère, d'envie etc., considérés en eux-mêmes, suivent de la même vertu et nécessité de la nature que le reste des choses singulières; et partant ils reconnaissent des causes précises, par lesquelles on les comprend, et ils ont des propriétés précises, aussi dignes de notre connaissance que les propriétés de n'importe quelle autre chose, dont la représentation suffit à nous donner du plaisir. Je vais par conséquent traiter de la nature et des forces des affects, comme de la puissance que l'âme a sur eux, selon la même méthode dont j'ai usé dans les parties précédentes à propos de Dieu et de l'âme, et je considérerai les actions des hommes et leurs appétits comme s'il était question de lignes, de surfaces ou de corps.*

Définitions 139

1. J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut être perçu grâce à elle clairement et distinctement. Et je nomme inadéquate ou partielle celle dont l'effet ne peut être compris grâce à elle seule.

2. Je dis que nous agissons lorsque quelque chose se produit en nous ou hors de nous dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire (*en vertu de la déf. précéd.*) lorsque de notre nature suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut être compris clairement et distinctement grâce à elle seule. Au contraire, je dis que nous pâtissons lorsque se produit en nous, ou lorsque suit de notre nature, quelque chose, dont nous ne sommes que la cause partielle.

III. Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas.

Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo, alias passionem.

Postulata

I. Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur vel minuitur, et etiam aliis, qui ejusdem agendi potentiam nec majorem nec minorem reddunt.

Hoc postulatum seu axioma nititur postulato 1. *et lemmat.* 5. *et* 7., *quae vide post prop.* 13. *p.* 2.

II. Corpus humanum multas pati potest mutationes, et nihilominus retinere objectorum impressiones seu | vestigia (*de quibus vide post.* 5. *p.* 2.) et 96
consequenter easdem rerum imagines (*quarum defin. vide schol. prop.* 17. *p.* 2.).

Propositio I

Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.

Demonstratio

Cujuscunque humanae mentis ideae aliae adaequatae sunt, aliae autem mutilatae et confusae (*per schol. prop.* 40. *p.* 2.). Ideae autem, quae in alicujus mente sunt adaequatae, sunt in Deo adaequatae, quatenus ejusdem mentis essentiam constituit (*per coroll. prop.* 11. *p.* 2.); et quae deinde inadaequatae sunt in mente, sunt etiam in Deo (*per idem coroll.*) adaequatae, non quatenus ejusdem solummodo mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum mentes in se simul continet. Deinde ex data quacunque idea aliquis effectus sequi necessario debet (*per prop.* 36. *p.* 1.), cujus effectus Deus causa est adaequata (*vid. defin.* 1. *hujus*), non quatenus infinitus est, sed quatenus data illa idea affectus consideratur (*vid. prop.* 9. *p.* 2.). At ejus effectus, cujus Deus est causa, quatenus affectus est idea, quae in alicujus mente est adaequata, illa eadem mens est causa adaequata (*per coroll. prop.* 11. *p.* 2.). Ergo mens nostra (*per defin.* 2. *hujus*), quatenus ideas

A.C. 21 *schol. prop.* 40. OP V (NS) edd. (praeter Ap Gn) : *schol.* 2. *prop.* 40. Leopold Baensch Meijer[3] Ap Gn ; vd. notam 139

A.T. 2 « augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur » : vd. notam 138.

3. Par affect j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée[138] – et en même temps les idées de ces affections.

C'est pourquoi si nous pouvons être cause adéquate de l'une de ces affections, alors j'entends par affect une action ; s'il en est autrement, une passion.

Postulats

1. Le corps humain peut être affecté de multiples modifications par lesquelles sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée, et par d'autres aussi qui ne l'augmentent ni ne la diminuent.

Ce postulat ou axiome s'appuie sur le postulat 1 *et les lemmes* 5 *et* 7 *; les voir après la prop.* 13 *p.* 11.

2. Le corps humain peut pâtir de nombreux changements, et néanmoins maintenir les impressions ou traces des objets (*voir sur ce point le postulat* 5 140
p. 11) et par conséquent les mêmes images des choses (*voir leur définition au scolie de la prop.* 17 *p.* 11).

Proposition I

Notre âme parfois agit, parfois pâtit ; dans la mesure où elle a des idées adéquates, nécessairement elle agit ; et dans la mesure où elle a des idées inadéquates, nécessairement elle pâtit.

Démonstration

Parmi les idées de n'importe quelle âme humaine, certaines sont adéquates, d'autres au contraire sont mutilées et confuses (*en vertu du sc. de la prop.* 40 *p.* 11[139]). Or les idées qui sont adéquates dans l'âme de quelqu'un sont adéquates en Dieu en tant qu'il constitue l'essence de cette âme (*en vertu du cor. de la prop.* 11 *p.* 11) ; et – ensuite – celles qui sont inadéquates dans l'âme sont aussi adéquates en Dieu (*par le même cor.*), non en tant qu'il contient seulement l'essence de cette âme, mais en tant qu'en même temps il contient aussi en lui les âmes d'autres choses. Ensuite, de toute idée donnée quelque effet doit nécessairement suivre (*en vertu de la prop.* 36 *p.* 1), dont Dieu est cause adéquate (*voir la déf.* 1) non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est considéré comme affecté de cette idée donnée (*voir la prop.* 9 *p.* 11). Or de cet effet dont Dieu est cause en tant qu'il est affecté d'une idée qui est adéquate dans l'âme de quelqu'un, cette même âme est cause adéquate (*en vertu du cor. de la prop.* 11 *p.* 11). Donc notre âme (*en vertu de la déf.* 2), en tant qu'elle a des idées adéquates, agit nécessairement ; ce qui était le premier point.

habet adaequatas, quaedam necessario agit, quod erat primum. Deinde quicquid necessario sequitur ex idea, quae in Deo est adaequata, non quatenus mentem unius hominis tantum, sed quatenus aliarum rerum mentes simul cum ejusdem hominis mente in se habet, ejus (*per idem coroll. prop.* 11. *p.* 2.) illius hominis mens non est causa adaequata, sed partialis; ac proinde (*per defin.* 2. *hujus*) mens quatenus ideas inadaequatas habet, quaedam necessario patitur. Quod erat secundum. Ergo mens nostra, etc. Q.E.D. |

Corollarium

97 Hinc sequitur mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas.

Propositio 11

Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum neque ad quietem nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.

Demonstratio

Omnes cogitandi modi Deum, quatenus res est cogitans, et non quatenus alio attributo explicatur, pro causa habent (*per prop.* 6. *p.* 2.); id ergo, quod mentem ad cogitandum determinat, modus cogitandi est et non extensionis, hoc est (*per defin.* 1. *p.* 2.), non est corpus. Quod erat primum. Corporis deinde motus et quies ab alio oriri debet corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, et absolute, quicquid in corpore oritur, id a Deo oriri debuit, quatenus aliquo extensionis modo et non quatenus aliquo cogitandi modo affectus consideratur (*per eand. prop.* 6. *p.* 2.), hoc est, a mente, quae (*per prop.* 11. *p.* 2.) modus cogitandi est, oriri non potest. Quod erat secundum. Ergo nec corpus mentem etc. Q.E.D.

Scholium

Haec clarius intelliguntur ex iis, quae in scholio propositionis 7. partis 2. dicta sunt, quod scilicet mens et corpus una eademque res sit, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis, quod etiam patet ex modo, quo propositionem 12. partis 2. demonstravimus.

[2] At quamvis haec ita se habeant, ut nulla dubitandi ratio supersit, vix tamen credo, nisi rem experientia | comprobavero, homines induci posse ad haec aequo animo perpendendum, 98
adeo firmiter persuasi sunt corpus ex solo mentis nutu jam moveri, jam quiescere, plurimaque agere, quae a sola mentis voluntate et excogitandi arte pendent. Etenim quid corpus possit, nemo huc usque determinavit, hoc est, neminem huc usque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi a mente determinetur. Nam nemo hucusque corporis fabricam tam accurate novit, ut

Ensuite, pour tout ce qui suit nécessairement d'une idée qui est adéquate en Dieu en tant qu'il a en lui non seulement l'âme d'un homme unique, mais aussi les âmes d'autres choses en même temps que l'âme de cet homme, alors (*en vertu du même cor. de la prop.* 11 *p.* 11), l'âme de cet homme n'en est pas la cause adéquate : elle en est cause partielle ; et par suite (*en vertu de la déf.* 2), l'âme, dans la mesure où elle a des idées inadéquates, nécessairement pâtit. C'était le second point. Donc notre âme etc. C.Q.F.D.

Corollaire

141 Il suit de là que l'âme est en proie à d'autant plus de passions qu'elle a plus d'idées inadéquates et qu'au contraire elle agit d'autant plus qu'elle a plus d'idées adéquates.

Proposition 2

Le corps ne peut déterminer l'âme à penser, et l'âme ne peut déterminer le corps ni au mouvement, ni au repos, ni à quoi que ce soit d'autre (si autre il y a).

Démonstration

Tous les modes du penser ont pour cause Dieu en tant qu'il est chose pensante et non pas en tant qu'il s'explique par un autre attribut (*en vertu de la prop.* 6 *p.* 11) ; donc ce qui détermine l'âme à penser, c'est un mode du penser et non pas un mode de l'étendue, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 1 *p.* 11) que ce n'est pas un corps. C'était le premier point. Ensuite, le mouvement et le repos du corps doivent tirer leur origine d'un autre corps, qui lui aussi a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre ; et absolument tout ce qui a son origine dans un corps a dû tirer son origine de Dieu en tant qu'il est considéré comme affecté de quelque mode de l'étendue et non pas en tant qu'il est considéré comme affecté de quelque mode du penser (*en vertu de la même prop.* 6 *p.* 11), c'est-à-dire qu'il ne peut tirer son origine de l'âme qui (*en vertu de la prop.* 11 *p.* 11) est un mode du penser. C'était le second point. Donc le corps ne peut déterminer l'âme etc. C.Q.F.D.

Scolie[140]

On le comprend plus clairement à partir de ce qu'on a dit dans le scolie de la proposition 7, partie II : à savoir qu'âme et corps sont une seule et même chose, qui se conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée et tantôt sous celui de l'étendue. Il en résulte que l'ordre, autrement dit l'enchaînement des choses, est unique, que la nature soit conçue sous un attribut ou sous l'autre, et, par conséquent, que l'ordre des actions et des passions de notre corps coïncide par nature avec l'ordre des actions et des passions de l'âme. Ce qui ressort aussi de la façon dont nous avons démontré la proposition 12, partie II.

[2] Mais ces points ont beau être si bien établis qu'il ne subsiste aucune raison d'en douter, j'ai pourtant de la peine à croire que, si je ne confirme pas la chose par l'expérience, les hommes 142
puissent être amenés à les examiner sereinement, tant ils sont fermement persuadés que le corps, sous le seul commandement de l'âme, tantôt se meut, tantôt reste en repos, et qu'il accomplit une multitude d'actions qui dépendent seulement de la volonté de l'âme et de son aptitude à réfléchir. Et de fait ce que peut un corps, personne jusqu'ici ne l'a déterminé ; c'est-à-dire que l'expérience n'a jusqu'ici enseigné à personne ce qu'un corps peut faire en vertu des seules lois de la nature considérée exclusivement comme corporelle, et ce qu'il ne peut faire à moins qu'une âme ne l'y détermine. Car personne jusqu'ici n'a connu la structure du corps[141] avec assez

omnes ejus functiones potuerit explicare, ut jam taceam, quod in brutis plura observentur, quae humanam sagacitatem longe superant, et quod somnambuli in somnis plurima agant, quae vigilando non auderent; quod satis ostendit, ipsum corpus ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius mens admiratur. Deinde nemo scit, qua ratione quibusve mediis mens moveat corpus, neque quot motus gradus possit corpori tribuere, quantaque cum celeritate idem movere queat. Unde sequitur, cum homines dicunt hanc vel illam actionem corporis oriri a mente, quae imperium in corpus habet, eos nescire, quid dicant, nec aliud agere quam speciosis verbis fateri se veram illius actionis causam absque admiratione ignorare.

[3] At dicent, sive sciant, sive nesciant, quibus mediis mens moveat corpus, se tamen experiri, quod, nisi mens humana apta esset ad excogitandum, corpus iners esset. Deinde se experiri in sola mentis potestate esse tam loqui quam tacere, et alia multa, quae proinde a mentis decreto pendere credunt.

[4] Sed quod ad primum attinet, ipsos rogo, num experientia non etiam doceat, quod si contra corpus iners sit, mens simul ad cogitandum sit inepta? Nam cum corpus somno quiescit, mens simul cum ipso sopita manet, nec potestatem habet, veluti cum vigilat, excogitandi. Deinde omnes expertos esse credo mentem non semper aeque aptam esse ad cogitandum de eodem objecto, sed prout corpus aptius est, ut in eo hujus, vel illius objecti imago excitetur, ita mentem aptiorem esse ad hoc vel illud objectum contemplandum. At dicent ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, fieri non posse, ut causae aedificiorum, picturarum rerumque | hujusmodi, quae sola humana arte fiunt, possint deduci, nec corpus humanum, nisi 99
a mente determinaretur duceretur pote esset ad templum aliquod aedificandum. Verum ego jam ostendi, ipsos nescire, quid corpus possit quidve ex sola ipsius naturae contemplatione possit deduci, ipsosque plurima experiri ex solis naturae legibus fieri, quae nunquam credidissent posse fieri, nisi ex mentis directione, ut sunt ea, quae somnambuli in somnis agunt quaeque ipsi, dum vigilant, admirantur. Addo hic ipsam corporis humani fabricam, quae artificio longissime superat omnes, quae humana arte fabricatae sunt, ut jam taceam, quod supra ostenderim, ex natura, sub quovis attributo considerata, infinita sequi.

[5] Quod porro ad secundum attinet, sane longe felicius sese res humanae haberent, si aeque in hominis potestate esset tam tacere, quam loqui. At experientia satis superque docet homines nihil minus in potestate habere quam linguam, nec minus posse quam appetitus moderari suos; unde factum, ut plerique credant nos ea tantum libere agere, quae leviter petimus, quia earum rerum appetitus facile contrahi potest memoria alterius rei, cujus frequenter recordamur, sed illa minime, quae magno cum affectu petimus, et qui alterius rei memoria sedari nequit. Verumenimvero nisi experti essent nos plura agere, quorum postea paenitet, nosque saepe,

A. C. 17 *objecto* Baensch Ge (ex NS) Bl Ba : *subjecto* OP V edd. vett. V-L Ap Gn Cr : *voorwerp* NS : *Objectum* NS-marg; cf. Ep 58 (Ge IV, 267.21); vd. notam 143

A. T. 16–18 « expertos esse credo ... contemplandum » : cf. Ep 58 (Ge IV, 267.20–23); vd. Akkerman 72–74 (= Akkerman 1977a, 24–26). 26 « supra » : E I, prop. 16. 29–31 « experientia ... appetitus moderari suos » : cf. Ep 58 (Ge IV, 266.26–27) 29–30 « homines nihil minus in potestate habere quam linguam » : cf. *Sir.* 19 :17, *Iac.* 3 :8. 31–32 « credant ... recordamur » : cf. Ep 58 (Ge IV, 266.30–32) 34–250.1 « saepe ... sequi » : cf. Ep 58 (Ge IV, 266.28–29)

d'exactitude pour avoir pu en expliquer toutes les fonctions, sans même rappeler qu'on observe chez les bêtes bien des choses qui surpassent de loin la sagacité humaine, et que les somnambules accomplissent en dormant un très grand nombre d'actions qu'ils n'oseraient pas faire éveillés. Ce qui montre assez que le corps lui-même, en vertu des seules lois de sa nature, peut bien des choses dont sa propre âme s'étonne. En second lieu, personne ne sait de quelle manière ou par quels moyens l'âme meut le corps, ni combien de degrés de mouvement elle peut donner au corps et avec quelle vitesse elle peut le mouvoir. Tirons la conséquence : quand les hommes disent de telle ou telle action du corps qu'elle vient de l'âme qui a empire sur le corps, ils ne savent ce qu'ils disent et ils ne font rien d'autre que reconnaître, en des termes spécieux, qu'ils ignorent sans étonnement la vraie cause de cette action.

[3] Mais, diront-ils, qu'ils sachent ou non par quels moyens l'âme meut le corps, ils savent pourtant par expérience que, si l'âme humaine n'avait pas l'aptitude de réfléchir, le corps demeurerait inerte. Ensuite ils savent par expérience qu'il est au seul pouvoir de l'âme de parler comme de se taire, et beaucoup d'autres choses qui, à ce qu'ils croient, dépendent ainsi du décret de l'âme.

[4] Mais, pour ce qui regarde le premier point, je leur demande si l'expérience n'enseigne pas aussi qu'inversement, si le corps est inerte, l'âme est en même temps inapte à réfléchir ; en effet, lorsque le corps est en repos durant le sommeil, l'âme en même temps demeure assoupie avec lui, et elle n'a pas le pouvoir de réfléchir comme elle l'a lorsqu'il est éveillé[142]. Ensuite, tous ont appris par expérience, à ce que je crois, que l'âme n'est pas toujours également apte à penser sur le même objet[143] ; mais que, selon que le corps est plus apte à recevoir l'image de tel ou tel objet, l'âme est plus apte à considérer tel ou tel objet. Mais, disent-ils, par les seules lois de la nature en tant qu'on la considère seulement comme corporelle, on ne peut déduire les causes des édifices, des peintures, et d'autres choses de cette sorte qui sont produites seulement par 143
l'art humain ; et le corps humain, à moins d'être déterminé et conduit par l'âme, ne pourrait construire un temple. Mais j'ai déjà montré moi-même qu'ils ne savent pas ce que peut un corps ou ce que l'on peut déduire de la considération de sa seule nature ; et qu'eux-mêmes ont appris par expérience que peuvent se produire par les seules lois de la nature de nombreuses choses qu'ils n'auraient jamais cru pouvoir se produire sans la direction de l'âme : comme par exemple ce que font les somnambules durant leur sommeil et qui les étonne eux-mêmes une fois qu'ils sont éveillés. J'ajoute ici la fabrique du corps humain elle-même, qui surpasse de très loin en artifice tout ce qui est fabriqué par l'art de l'homme, pour ne rien dire de ce que j'ai montré plus haut : de la nature considérée sous quelque attribut que ce soit, suivent une infinité de choses.

[5] Quant au second point, les affaires humaines se porteraient assurément beaucoup mieux s'il était également au pouvoir de l'homme de se taire et de parler. Mais l'expérience enseigne assez et plus qu'assez que rien n'est moins au pouvoir des hommes que leur langue[144], et qu'il n'est rien dont ils soient moins capables que de gouverner leurs affects[145]. Ce qui fait qu'ils croient, pour la plupart, que nous n'agissons librement que pour les choses que nous désirons faiblement, parce que l'appétit que nous avons pour elles peut facilement être combattu par le souvenir d'une autre chose, à laquelle nous pensons souvent ; mais qu'il n'en est pas ainsi pour les choses que nous désirons avec un affect très fort, sans que le souvenir d'une autre chose puisse l'apaiser. Mais en vérité, si l'expérience ne leur avait appris que nous faisons de nombreuses choses dont

quando sc. contrariis affectibus conflictamur, meliora videre et deteriora sequi, nihil impediret, quo minus crederent nos omnia libere agere. Sic infans se lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle, et timidus fugam. Ebrius deinde credit se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius vellet tacuisse; sic delirans, garrula, puer et hujus farinae plurimi ex libero mentis decreto credunt loqui, cum tamen loquendi impetum, quem habent, continere nequeant, ita ut ipsa experientia non minus clare quam ratio doceat, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari; et praeterea quod mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia corporis dispositione. Nam unusquisque ex suo affectu omnia moderatur, et qui praeterea | contrariis affectibus conflictantur, quid velint, nesciunt; qui autem 100
nullo, facili momento huc atque illuc pelluntur. Quae omnia profecto clare ostendunt mentis tam decretum quam appetitum et corporis determinationem simul esse natura, vel potius unam eandemque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub extensionis attributo consideratur et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. Nam aliud est, quod hic apprime notari vellem, nempe quod nos nihil ex mentis decreto agere possumus, nisi ejus recordemur. Ex. gr. non possumus verbum loqui, nisi ejusdem recordemur. Deinde in libera mentis potestate non est rei alicujus recordari vel ejusdem oblivisci. Quare hoc tantum in mentis potestate esse creditur, quod rem, cujus recordamur, vel tacere vel loqui ex solo mentis decreto possumus. Verum cum nos loqui somniamus, credimus nos ex libero mentis decreto loqui, nec tamen loquimur, vel, si loquimur, id ex corporis spontaneo motu fit. Somniamus deinde nos quaedam homines celare, idque eodem mentis decreto, quo, dum vigilamus, ea, quae scimus, tacemus. Somniamus denique nos ex mentis decreto quaedam agere, quae, dum vigilamus, non audemus, atque adeo pervelim scire, an in mente duo decretorum genera dentur, phantasticorum unum, et liberorum alterum? Quod si eo usque insanire non libet, necessario concedendum est hoc mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsa imaginatione sive memoria non distingui, nec aliud esse praeter illam affirmationem, quam idea, quatenus idea est, necessario involvit (*vide pr.* 49. *p.* 2.). Atque adeo haec mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt se ex libero mentis decreto loqui vel tacere vel quicquam agere, oculis apertis somniant.

A. C. 4 *garrula* OP edd. : *garrulus* V Ep 58 : *klappers* NS ; vd. notam 147

A. T. 1 « meliora videre et deteriora sequi » : Ov. *Met.* 7.20–21 ; cf. etiam infra, E IV praef. (p. 340.9–10), prop. 17 sch. (p. 364.27) ; Ep 58 (Ge IV, 266.29) ; vd. notam 146. 2–5 « Sic infans … credunt » : cf. Ep 58 (Ge IV, 266.20–25). 7–8 « conscii … ignari » : cf. Ep 58 (Ge IV, 266.19–20). 11 « facili momento huc atque illuc pelluntur » : cf. TTP, praef. ¶ 1 (*Œuvres* III, 56.7–8) ; Ter. *An.* 266.

nous nous repentons par la suite, et que souvent, lorsque nous sommes déchirés par des affects contraires, nous voyons le meilleur et faisons le pire[146]. rien ne les empêcherait de croire que nous agissons en toutes choses librement. Ainsi le nourrisson croit désirer librement le lait, l'enfant en colère la vengeance et le craintif la fuite. L'ivrogne, également, croit dire par un libre décret de son âme ce qu'ensuite, une fois sobre, il voudrait avoir tu. Ainsi le fou, la bavarde[147], l'enfant et bien d'autres de même farine croient parler par un libre décret de l'âme, alors que pourtant ils ne peuvent contenir leur impulsion à parler; de sorte que l'expérience, elle-même, non moins clairement que la Raison, nous enseigne ceci : les hommes croient être libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent ; et en outre, les décrets de l'âme ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes, qui varient en fonction des variations de l'état du corps. En effet chacun gouverne toutes choses à partir de son affect et ceux qui en outre sont déchirés par des affects contraires ignorent ce qu'ils veulent ; quant à ceux 144
qui n'ont pas d'affect, ils sont tirés de part et d'autre par la plus légère impulsion[148]. Tout cela montre clairement que le décret de l'âme, l'appétit et la détermination du corps sont simultanés par nature, ou plutôt sont une seule et même chose, que nous appelons décret lorsqu'elle est considérée sous l'attribut de la pensée et expliquée par lui, et que nous nommons détermination lorsqu'elle est considérée sous l'attribut de l'étendue et déduite des lois du mouvement et du repos. Ce sera encore plus évident à partir de ce que je vais dire maintenant. En effet, il y a autre chose que je voudrais faire remarquer ici avant tout : nous ne pouvons rien faire par un décret de l'âme si nous n'en avons pas le souvenir. Par exemple, nous ne pouvons pas dire un mot si nous ne nous en souvenons pas. Ensuite il n'est pas au libre pouvoir de l'âme de se souvenir de quelque chose ou de l'oublier. C'est pourquoi l'on croit qu'est seulement au pouvoir de l'âme le fait de pouvoir taire ou dire, par le seul décret de l'âme, une chose dont on se souvient. Mais lorsque nous rêvons que nous parlons, nous croyons que nous parlons par un libre décret de l'âme, et cependant nous ne parlons pas ; ou, si nous parlons, cela se fait par un mouvement spontané du corps. Ensuite, nous rêvons que nous cachons quelque chose aux hommes, et cela par le même décret de l'âme par lequel, à l'état de veille, nous taisons ce que nous savons. Enfin nous rêvons que nous faisons par un décret de l'âme ce que nous n'osons pas faire lorsque nous sommes éveillés ; et ainsi je voudrais bien savoir s'il y a dans l'âme deux genres de décrets, ceux qui sont imaginaires et ceux qui sont libres ? Si l'on ne veut pas pousser la folie jusque-là, il est nécessaire de reconnaître que ce décret de l'âme que l'on croit libre ne se distingue pas de l'imagination elle-même, autrement dit de la mémoire, et qu'il n'est rien d'autre que l'affirmation que l'idée, en tant qu'idée, implique nécessairement (*voir prop.* 49 *p.* 11). Et ainsi ces décrets de l'âme ont leur origine dans l'âme avec la même nécessité que les idées des choses existant en acte. Donc ceux qui croient parler ou se taire ou agir en quoi que ce soit à partir d'un libre décret de l'âme, ceux-là rêvent les yeux ouverts.

Propositio III

Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent. |

Demonstratio 101

Primum, quod mentis essentiam constituit, nihil aliud est quam idea corporis actu existentis (*per prop.* 11. *et* 13. *p.* 2.), quae (*per prop.* 15. *p.* 2.) ex multis aliis componitur, quarum quaedam (*per coroll. prop.* 38. *p.* 2.) sunt adaequatae, quaedam autem inadaequatae (*per coroll. prop.* 29. *p.* 2.). Quicquid ergo ex mentis natura sequitur, et cujus mens causa est proxima, per quam id debet intelligi, necessario ex idea adaequata vel inadaequata sequi debet. At quatenus mens (*per prop.* 1. *hujus*) ideas habet inadaequatas, eatenus necessario patitur; ergo mentis actiones ex solis ideis adaequatis sequuntur, et mens propterea tantum patitur, quia ideas habet inadaequatas. Q.E.D.

Scholium

Videmus itaque passiones ad mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare, et distincte percipi; et hac ratione ostendere possem passiones eodem modo ad res singulares ac ad mentem referri, nec alia ratione posse percipi; sed meum institutum est de sola mente humana agere.

Propositio IV

Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui.

Demonstratio

Haec propositio per se patet; definitio enim cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. Q.E.D.

Propositio V

Res eatenus contrariae sunt naturae, hoc est, eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere. |

Demonstratio 102

Si enim inter se convenire vel in eodem subjecto simul esse possent, posset ergo in eodem subjecto aliquid dari, quod ipsum posset destruere, quod (*per prop. praeced.*) est absurdum. Ergo res etc. Q.E.D.

Proposition 3

Les actions de l'âme tirent leur origine des seules idées adéquates; les passions en revanche dépendent des seules idées inadéquates.

Démonstration 145

Ce qui constitue en premier lieu l'essence de l'âme n'est rien d'autre que l'idée d'un corps existant en acte (*en vertu des prop.* 11 *et* 13 *p.* II), idée qui (*en vertu de la prop.* 15 *p.* II) est composée d'un grand nombre d'autres idées dont certaines (*en vertu du cor. de la prop.* 38 *p.* II) sont adéquates, et dont d'autres en revanche sont inadéquates (*en vertu du corollaire de la prop.* 29 *p.* II). Donc tout ce qui suit de la nature de l'âme, et dont l'âme est la cause prochaine qui doit permettre de le comprendre, doit nécessairement suivre d'une idée adéquate ou d'une idée inadéquate. Or dans la mesure où l'âme (*en vertu de la prop.* 1) a des idées inadéquates, nécessairement elle pâtit; donc les actions de l'âme suivent des seules idées adéquates, et l'âme pâtit seulement parce qu'elle a des idées inadéquates. C.Q.F.D.

Scolie

C'est pourquoi, nous le voyons, les passions ne se rapportent à l'âme qu'en tant qu'elle a quelque chose qui implique une négation, autrement dit en tant qu'elle est considérée comme une partie de la nature qui ne peut être perçue par soi clairement et distinctement indépendamment des autres; et pour cette raison je pourrais montrer que les passions se rapportent aux choses singulières de la même façon qu'à l'âme, et ne peuvent être perçues d'une autre manière; mais mon dessein est de traiter seulement de l'âme humaine.

Proposition 4

Aucune chose ne peut être détruite, si ce n'est par une cause extérieure.

Démonstration

Cette proposition est évidente par soi; en effet la définition d'une chose quelconque affirme l'essence de la chose et ne la nie pas; autrement dit, elle pose l'essence de la chose et ne la supprime pas. C'est pourquoi, tant que nous sommes attentifs uniquement à la chose elle-même et non pas à des causes extérieures, nous ne pourrons rien trouver en elle qui puisse la détruire. C.Q.F.D.

Proposition 5

Des choses sont d'une nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans un même sujet, dans la mesure où l'une peut détruire l'autre.

Démonstration 146

Si en effet elles pouvaient s'accorder entre elles, ou bien être simultanément dans le même sujet, il pourrait donc y avoir dans le même sujet quelque chose qui pourrait le détruire, ce qui (*en vertu de la prop. précédente*) est absurde. Donc des choses etc. C.Q.F.D.

Propositio VI

Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.

Demonstratio

Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur (*per coroll. prop.* 25. *p.* 1.), hoc est (*per prop.* 34. *p.* 1.), res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt; neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod ejus existentiam tollat (*per prop.* 4. *hujus*). Sed contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur (*per prop. praeced.*), adeoque quantum potest et in se est, in suo esse perseverare conatur. Q.E.D.

Propositio VII

Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

Demonstratio

Ex data cujuscunque rei essentia quaedam necessario sequuntur (*per prop.* 36. *p.* 1.), nec res aliud possunt, quam id, quod ex determinata earum natura necessario sequitur (*per prop.* 29. *p.* 1.); quare cujuscunque rei potentia sive conatus, quo ipsa vel sola vel cum aliis quidquam agit vel agere conatur, hoc est (*per prop.* 6. *hujus*), potentia sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam sive actualem essentiam. Q.E.D. |

Propositio VIII 103

Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.

Demonstratio

Si enim tempus limitatum involveret, quod rei durationem determinaret, tum ex sola ipsa potentia, qua res existit, sequeretur, quod res post limitatum illud tempus non posset existere, sed quod deberet destrui; atqui hoc (*per prop.* 4. *hujus*) est absurdum. Ergo conatus, quo res existit, nullum tempus definitum involvit; sed contra, quoniam (*per eandem prop.* 4. *hujus*), si a nulla externa causa destruatur, eadem potentia, qua jam existit, existere perget semper, ergo hic conatus tempus indefinitum involvit. Q.E.D.

Propositio IX

Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et hujus sui conatus est conscia.

A. T. 2 « quantum in se est » : cf. PPC 2 prop. 14 (Ge I, 201.20); TP 2.7 (*Œuvres* V, 98.20); Desc., PP 2 § 37 (AT VIII.1, 62.6–11); Lucr. 2.190, 201, 205, 247.

Proposition 6

Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être[149].

Démonstration

En effet les choses singulières sont des modes par lesquels les attributs de Dieu s'expriment d'une façon bien précise et déterminée (*en vertu du cor. de la prop.* 25 *p.* 1), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 34 *p.* 1), des choses qui expriment d'une façon bien précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit ; et aucune chose n'a en elle-même quoi que ce soit qui puisse la détruire, autrement dit qui supprime son existence (*en vertu de la prop.* 4) ; mais au contraire, chaque chose s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence (*en vertu de la prop. précédente*), et ainsi, autant qu'elle le peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être. C.Q.F.D.

Proposition 7

L'effort[150] *par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien d'autre que l'essence actuelle de cette chose.*

Démonstration

Une fois donnée l'essence d'une chose quelconque, certaines choses en suivent nécessairement (*en vertu de la prop.* 36 *p.* 1), et les choses ne peuvent que ce qui suit nécessairement de leur nature déterminée (*en vertu de la prop.* 29 *p.* 1). C'est pourquoi la puissance d'une chose quelconque, autrement dit l'effort par lequel, seule ou avec d'autres, elle agit ou s'efforce d'agir, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 6) la puissance, autrement dit l'effort par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien d'autre que l'essence donnée – autrement dit l'essence actuelle – de cette même chose. C.Q.F.D.

Proposition 8 147

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'implique aucun temps fini ; il implique un temps indéfini.

Démonstration

En effet s'il impliquait un temps limité qui déterminerait la durée de la chose, alors, de la seule puissance par laquelle la chose existe, il suivrait que la chose ne pourrait exister après ce temps limité, mais qu'elle devrait être détruite ; ce qui (*en vertu de la prop.* 4) est absurde. Donc l'effort par lequel une chose existe n'implique aucun temps défini, mais au contraire – puisque (*par la même prop.* 4) si elle n'est détruite par aucune cause externe, elle continue à toujours exister par la même puissance par laquelle elle existe déjà – cet effort implique un temps indéfini. C.Q.F.D.

Proposition 9

L'âme, en tant qu'elle a des idées claires et distinctes aussi bien qu'en tant qu'elle a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une durée indéfinie, et elle est consciente de cet effort.

Demonstratio

Mentis essentia ex ideis adaequatis et inadaequatis constituitur (*ut in prop.* 3. *hujus ostendimus*), adeoque (*per prop.* 7. *hujus*) tam quatenus has, quam quatenus illas habet, in suo esse perseverare conatur; idque (*per prop.* 8. *hujus*) indefinita quadam duratione. Cum autem mens (*per prop.* 23. *p.* 2.) per ideas affectionum corporis necessario sui sit conscia, est ergo (*per prop.* 7. *hujus*) mens sui conatus conscia. Q.E.D.

Scholium

Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, *voluntas* appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur *appetitus*, qui proinde nihil aliud est quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus | est. Deinde inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, 104
nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe, *cupiditas* est appetitus cum ejusdem conscientia. Constat itaque ex his omnibus nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

Propositio x

Idea, quae corporis nostri existentiam secludit, in nostra mente dari nequit, sed eidem est contraria.

Demonstratio

Quicquid corpus nostrum potest destruere, in eodem dari nequit (*per prop.* 5. *hujus*), adeoque neque ejus rei idea potest in Deo dari, quatenus nostri corporis ideam habet (*per coroll. prop.* 9. *p.* 2.), hoc est (*per prop.* 11. *et* 13. *p.* 2.), ejus rei idea in nostra mente dari nequit; sed contra, quoniam (*per prop.* 11. *et* 13. *p.* 2.) primum, quod mentis essentiam constituit, est idea corporis actu existentis, primum et praecipuum nostrae mentis conatus est (*per prop.* 7. *hujus*) corporis nostri existentiam affirmare; atque adeo idea, quae corporis nostri existentiam negat, nostrae menti est contraria etc. Q.E.D.

Propositio xi

Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet, ejusdem rei idea mentis nostrae cogitandi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet.

A. C. 8–13 voces *voluntas, appetitus, cupiditas* in OP non cursive; vd. notam 151 25 casus vocis *conatus* genetivus est (tametsi nonnulli eam quasi nominativus singularis interpretati sunt); cf. *conatûs* OP (*der poging* NS). Vd. Akkerman 65 necnon supra, Introd., p. 52, n. 107

Démonstration

L'essence de l'âme est constituée d'idées adéquates et inadéquates (*comme nous l'avons montré dans la prop.* 3), et ainsi (*en vertu de la prop.* 7) elle s'efforce de persévérer dans son être aussi bien en tant qu'elle a les unes qu'en tant qu'elle a les autres; et cela (*en vertu de la prop.* 8) pour une durée indéfinie. Or comme l'âme (*en vertu de la prop.* 23 *p.* 11) est nécessairement consciente de soi par l'entremise des idées des affections du corps, l'âme est donc (*en vertu de la prop.* 7) consciente de son effort. C.Q.F.D.

Scolie

Cet effort, lorsqu'il est rapporté seulement à l'âme, est appelé *volonté*[151] ; mais quand il est rapporté simultanément à l'âme et au corps, on le nomme *appétit*[152] – lequel par suite n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suivent nécessairement les choses qui servent à sa conservation; et ainsi l'homme est déterminé à faire ces choses. Ensuite, 148
entre appétit et désir[153] il n'y a pas de différence, si ce n'est que le désir est rapporté la plupart du temps aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit, et c'est pourquoi on peut le définir ainsi : le *désir* est l'appétit avec conscience de lui-même. C'est pourquoi il est établi par tout cela que nous ne nous efforçons vers rien, ne voulons, ne recherchons, ne désirons rien parce que nous jugeons que c'est bon ; mais au contraire nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, la recherchons et la désirons[154].

Proposition 10

Une idée qui exclut l'existence de notre corps ne peut être donnée dans notre âme, mais lui est contraire.

Démonstration

Rien de ce qui peut détruire notre corps ne peut être donné en lui (*en vertu de la prop.* 5) ; et ainsi l'idée d'une telle chose ne peut pas non plus être donnée en Dieu en tant qu'il a l'idée de notre corps (*en vertu du cor. de la prop.* 9 *p.* 11), c'est-à-dire (*en vertu des prop.* 11 *et* 13 *p.* 11) que l'idée d'une telle chose ne peut être donnée dans notre âme ; mais au contraire, puisque (*en vertu des prop.* 11 *et* 13 *p.* 11) ce qui constitue en premier lieu l'essence de notre âme, c'est l'idée du corps existant en acte, ce à quoi s'efforce principalement et en premier lieu notre âme, c'est (*en vertu de la prop.* 7) affirmer l'existence de notre corps ; et ainsi une idée qui nie l'existence de notre corps est contraire à notre âme etc. C.Q.F.D.

Proposition 11

Tout ce qui augmente ou diminue, aide ou contrarie la puissance d'agir de notre corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, aide ou contrarie la puissance de penser de notre âme.

Demonstratio

Haec propositio patet ex propositione 7. partis 2. vel etiam ex propositione 14. partis 2.

Scholium

Videmus itaque mentem magnas posse pati mutationes, et jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire, quae | quidem passiones nobis explicant affectus laetitiae 105
et tristitiae. Per *laetitiam* itaque in sequentibus intelligam passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit; per *tristitiam* autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem. Porro affectum laetitiae, ad mentem et corpus simul relatum, *titillationem* vel *hilaritatem* voco; tristitiae autem *dolorem* vel *melancholiam*. Sed notandum titillationem et dolorem ad hominem referri, quando una ejus pars prae reliquis est affecta; hilaritatem autem et melancholiam, quando omnes pariter sunt affectae. Quid deinde cupiditas sit, in scholio propositionis 9. hujus partis explicui, et praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium; nam reliquos ex his tribus oriri in seqq. ostendam. Sed antequam ulterius pergam, lubet hic fusius propositionem 10. hujus partis explicare, ut clarius intelligatur, qua ratione idea ideae sit contraria.

[2] In scholio propositionis 17. partis 2. ostendimus ideam, quae mentis essentiam constituit, corporis existentiam tamdiu involvere, quamdiu ipsum corpus existit. Deinde ex iis, quae in coroll. prop. 8. part. 2. et in ejusdem schol. ostendimus, sequitur praesentem nostrae mentis existentiam ab hoc solo pendere, quod sc. mens actualem corporis existentiam involvit. Denique mentis potentiam, qua ipsa res imaginatur earumque recordatur, ab hoc etiam pendere ostendimus (*vid. prop.* 17. *et* 18. *p.* 2. *cum ejus scholio*), quod ipsa actualem corporis existentiam involvit. Ex quibus sequitur mentis praesentem existentiam ejusque imaginandi potentiam tolli, simulatque mens praesentem corporis existentiam affirmare desinit. At causa, cur mens hanc corporis existentiam affirmare desinit, non potest esse ipsa mens (*per prop.* 4. *hujus*), nec etiam, quod corpus esse desinit. Nam (*per prop.* 6. *p.* 2.) causa, cur mens corporis existentiam affirmat, non est, quia corpus existere incepit; quare, per eandem rationem, nec ipsius corporis existentiam affirmare desinit, quia corpus esse desinit; sed (*per prop.* 8. *p.* 2.) hoc ab alia idea oritur, quae nostri corporis, et consequenter nostrae mentis, praesentem existentiam secludit, quaeque adeo ideae, quae nostrae mentis essentiam constituit, est contraria. |

Propositio XII 106

Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel juvant.

Demonstratio

Quamdiu humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, tamdiu mens humana idem corpus ut praesens contemplabitur (*per prop.* 17. *p.* 2.), et consequenter (*per prop.* 7. *p.* 2.) quamdiu mens humana aliquod externum corpus ut praesens

A. C. 1–2 *Demonstratio / Haec propositio patet* OP (NS) : *Haec patet* V 26 *8.* OP V (NS) : *17* V-L Baensch[1] Ap Gn : *6* Baensch[2]; vd. Ge II, 369 (ad 149.11), Curley 501 n. 29

Démonstration

Cette proposition est évidente à partir de la proposition 7 de la deuxième partie, ou encore de la proposition 14 de la deuxième partie.

Scolie[155]

C'est pourquoi nous voyons que l'âme peut subir passivement de grands changements et passer parfois à une plus grande, parfois à une moindre perfection, et ce sont ces passions qui nous 149
expliquent les affects de joie et de tristesse[156]. C'est pourquoi par *joie* j'entendrai dans la suite la passion par laquelle l'âme passe à une plus grande perfection, et par *tristesse* la passion par laquelle elle passe à une perfection moindre. Plus encore : quand ils sont rapportés au corps et à l'âme en même temps, j'appelle l'affect de joie, *chatouillement* ou *allégresse* ; l'affect de tristesse, *douleur* ou *mélancolie*[157]. Mais il faut remarquer que le chatouillement et la douleur se rapportent à l'homme quand une de ses parties est affectée plus que les autres ; alors que l'allégresse et la mélancolie s'y rapportent quand toutes ses parties sont affectées également. Ensuite, ce qu'est le désir, je l'ai expliqué dans le scolie de la proposition 9 de cette partie ; et outre ces trois-là je ne reconnais aucun affect primaire[158]. Mais avant que j'aille plus loin, il me faut expliquer plus longuement la proposition 10 de cette partie, pour que l'on comprenne plus clairement de quelle manière une idée est contraire à une idée.

[2] Dans le scolie de la proposition 17 de la deuxième partie, nous avons montré que l'idée qui constitue l'essence de l'âme implique l'existence du corps aussi longtemps que ce même corps existe. Ensuite, de ce que nous avons montré dans le corollaire de la proposition 8 de la deuxième partie et dans son scolie, il suit que l'existence présente de notre âme dépend de cela seulement : du fait que l'âme implique l'existence actuelle du corps. Enfin la puissance de l'âme, par laquelle elle imagine les choses et s'en souvient, dépend, nous l'avons montré, (*voir les prop.* 17 *et* 18 *p.* II, *avec son scolie*) de cela aussi : du fait qu'elle implique l'existence actuelle du corps. Il suit de tout cela que l'existence présente de l'âme et sa puissance d'imaginer sont supprimées dès que l'âme cesse d'affirmer l'existence présente du corps. Or la cause pour laquelle l'âme cesse d'affirmer cette existence ne peut être l'âme elle-même (*en vertu de la prop.* 4), ni non plus le fait que le corps cesse d'être. En effet (*en vertu de la prop.* 6 *p.* II), la cause pour laquelle l'âme affirme l'existence du corps n'est pas le fait que le corps a commencé à exister ; c'est pourquoi, pour la même raison, elle ne cesse pas d'affirmer l'existence du corps parce que le corps cesse d'exister ; mais (*en vertu de la prop.* 8 *p.* II), cela vient d'une autre idée qui exclut l'existence présente de notre corps et par conséquent de notre âme, et qui ainsi est contraire à l'idée qui constitue l'essence de notre âme.

Proposition 12 150

L'âme, autant qu'elle le peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps.

Démonstration

Aussi longtemps que le corps humain est affecté d'une modification qui implique la nature d'un corps extérieur, l'âme humaine se représente ce corps comme présent (*en vertu de la prop.* 17 *p.* II) ; et par conséquent (*en vertu de la prop.* 7 *p.* II) aussi longtemps que l'âme humaine

contemplatur, hoc est (*per ejusdem prop.* ⟨17.⟩ *schol.*), imaginatur, tamdiu humanum corpus affectum est modo, qui naturam ejusdem corporis externi involvit; atque adeo, quamdiu mens ea imaginatur, quae corporis nostri agendi potentiam augent vel juvant, tamdiu corpus affectum est modis, qui ejusdem agendi potentiam augent vel juvant (*vid. post.* 1. *hujus*); et consequenter (*per prop.* 11. *hujus*) tamdiu mentis cogitandi potentia augetur vel juvatur; ac proinde (*per prop.* 6. *vel* 9. *hujus*) mens, quantum potest, eadem imaginari conatur. Q.E.D.

Propositio XIII

Cum mens ea imaginatur, quae corporis agendi potentiam minuunt vel coercent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quae horum existentiam secludunt.

Demonstratio

Quamdiu mens quicquam tale imaginatur, tamdiu mentis et corporis potentia minuitur vel coercetur (*ut in praeced. prop. demonstravimus*), et nihilominus id tamdiu imaginabitur, donec mens aliud imaginetur, quod hujus praesentem existentiam secludat (*per prop.* 17. *p.* 2.), hoc est (ut modo ostendimus), mentis et corporis potentia tamdiu minuitur vel coercetur, donec mens aliud imaginetur, quod hujus existentiam secludit quodque adeo mens (*per prop.* 9. *hujus*), quantum potest, imaginari vel recordari conabitur. Q.E.D. |

Corollarium 107

Hinc sequitur, quod mens ea imaginari aversatur, quae ipsius et corporis potentiam minuunt vel coercent.

Scholium

Ex his clare intelligimus, quid amor quidque odium sit. Nempe *amor* nihil aliud est quam laetitia, concomitante idea causae externae, et *odium* nihil aliud quam tristitia, concomitante idea causae externae. Videmus deinde, quod ille, qui amat, necessario conatur rem, quam amat, praesentem habere et conservare; et contra, qui odit, rem, quam odio habet, amovere et destruere conatur. Sed de his omnibus in seqq. prolixius.

Propositio XIV

Si mens duobus affectibus simul affecta semel fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero.

Demonstratio

Si corpus humanum a duobus corporibus simul affectum semel fuit, ubi mens postea eorum alterutrum imaginatur, statim et alterius recordabitur (*per prop.* 18. *p.* 2.). At mentis imaginationes magis nostri corporis affectus quam corporum externorum naturam indicant (*per coroll.* 2. *prop.*

A.C. 1 *17.* add. edd. recc. : deest OP V NS edd. vett. 32 *affectus* OP V edd. : *gesteltheit* NS : *Constitutio* NS-marg; cf. supra, II prop. 16, cor. 2 (190.31–32), et infra, III prop. 18 dem. (266.11–12). Vd. Tab. II ad locum et Akkerman 169.

se représente un corps extérieur comme présent, c'est-à-dire l'imagine (*en vertu du scolie de la même prop.* 17), le corps humain est affecté d'une modification qui implique la nature de ce corps extérieur; et ainsi, aussi longtemps que l'âme imagine ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps, le corps est affecté de modifications qui augmentent ou aident sa puissance d'agir (*voir postulat* 1), et du même coup (*en vertu de la prop.* 11) la puissance de penser de l'âme est augmentée ou aidée; et par suite (*en vertu des prop.* 6 ou 9) l'âme, autant qu'elle le peut, s'efforce d'imaginer cela. C.Q.F.D.

Proposition 13

Lorsque l'âme imagine ce qui diminue ou contrarie la puissance d'agir du corps, elle s'efforce, autant qu'elle le peut, de se souvenir de choses qui en excluent l'existence.

Démonstration

Aussi longtemps que l'âme imagine quelque chose de tel, aussi longtemps la puissance de l'âme et du corps est diminuée ou contrariée (*comme nous l'avons démontré dans la proposition précédente*); et néanmoins elle continue à l'imaginer jusqu'à ce qu'elle imagine autre chose, qui exclue l'existence présente de la première (*en vertu de la prop.* 17 *p.* 11), c'est-à-dire (comme nous venons de le montrer) que la puissance de l'âme et du corps est diminuée ou contrariée jusqu'à ce que l'âme imagine autre chose, qui exclut l'existence présente de la première – et ainsi l'âme (*en vertu de la prop.* 9) s'efforcera, autant qu'elle le peut, d'imaginer cette autre chose ou de s'en souvenir. C.Q.F.D.

Corollaire 151

Il suit de là que l'âme répugne à imaginer ce qui diminue ou contrarie sa puissance ou celle du corps.

Scolie

Par là nous comprenons plus clairement ce que sont l'amour et la haine[159]. L'*amour* n'est rien d'autre que la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, et la *haine* rien d'autre que la tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Ensuite, nous voyons que celui qui aime s'efforce nécessairement d'avoir présente et de conserver la chose qu'il aime, et au contraire que celui qui hait s'efforce d'écarter et de détruire la chose qu'il a en haine. Mais nous en dirons plus là-dessus par la suite.

Proposition 14

Si l'âme a une fois été affectée simultanément de deux affects[160], lorsque par la suite elle sera affectée de l'un d'entre eux, elle sera aussi affectée de l'autre.

Démonstration

Si le corps humain a été une fois affecté simultanément par deux corps, lorsque plus tard l'âme imaginera l'un de ces deux corps, elle se souviendra aussitôt de l'autre (*en vertu de la prop.* 18 *p.* 11). Or les imaginations de l'âme indiquent plus les affects de notre corps que la nature des corps extérieurs (*en vertu du cor.* 2 *de la prop.* 16 *p.* 11); donc si le corps, et par conséquent l'âme

16. *p.* 2.); ergo si corpus, et consequenter mens (*vid. defin.* 3. *hujus*) duobus affectibus semel affecta fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero. Q.E.D.

Propositio xv

Res quaecunque potest esse per accidens causa laetitiae, tristitiae vel cupiditatis.

Demonstratio

Ponatur mens duobus affectibus simul affici, uno scilicet, qui ejus agendi potentiam neque auget neque minuit, et altero, qui eandem vel auget vel minuit (*vid. post.* 1. *hujus*). Ex praecedenti propositione patet, quod ubi mens postea illo a sua vera causa, quae | (*per hypothesin*) per se ejus 108
cogitandi potentiam nec auget, nec minuit, afficietur, statim et hoc altero, qui ipsius cogitandi potentiam auget vel minuit, hoc est (*per schol. prop.* 11. *hujus*), laetitia vel tristitia afficietur; atque adeo, illa res non per se, sed per accidens causa erit laetitiae vel tristitiae. Atque hac eadem via facile ostendi potest rem illam posse per accidens causam esse cupiditatis. Q.E.D.

Corollarium

Ex eo solo, quod rem aliquam affectu laetitiae vel tristitiae, cujus ipsa non est causa efficiens, contemplati sumus, eandem amare vel odio habere possumus.

Demonstratio

Nam ex hoc solo fit (*per prop.* 14. *hujus*), ut mens hanc rem postea imaginando affectu laetitiae vel tristitiae afficiatur, hoc est (*per schol. prop.* 11. *hujus*), ut mentis et corporis potentia augeatur vel minuatur, etc. Et consequenter (*per prop.* 12. *hujus*), ut mens eandem imaginari cupiat vel (*per coroll. prop.* 13. *hujus*) aversetur, hoc est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), ut eandem amet vel odio habeat. Q.E.D.

Scholium

Hinc intelligimus, qui fieri potest, ut quaedam amemus vel odio habeamus absque ulla causa nobis cognita, sed tantum ex *sympathia* (ut ajunt) et *antipathia*. Atque huc referenda etiam ea objecta, quae nos laetitia vel tristitia afficiunt ex eo solo, quod aliquid simile habent objectis, quae nos iisdem affectibus afficere solent, ut in seq. prop. ostendam. Scio equidem auctores, qui primi haec nomina sympathiae et antipathiae introduxerunt, significare iisdem voluisse rerum occultas quasdam qualitates, sed nihilominus credo nobis licere per eadem notas vel manifestas etiam qualitates intelligere.

A.C. 6 *potentiam* OP V : *macht* NS : *Potestas* NS-marg 16 *Demonstratio* OP : deest V NS

A.T. 27–28 « nomina sympathiae et antipathiae ... rerum occultas quasdam qualitates » : cf. Plin. *Nat.* 37.59 ; Desc. PP 4.187 (AT VIII.1, 314.29–315.1) ; Hobb. *De corp.* 4.30.15 (OL I, 431) ; vd. notam 161.

(*voir déf.* 3), ont été une fois affectés de deux affects, lorsque par la suite ils seront affectés de l'un d'entre eux, ils seront aussi affectés de l'autre. C.Q.F.D.

Proposition 15

Une chose quelconque peut être par accident cause de joie, de tristesse ou de désir.

Démonstration

Posons que l'âme est affectée de deux affects simultanément : l'un qui n'augmente ni ne diminue sa puissance d'agir, et l'autre qui l'augmente ou la diminue (*voir postulat* 1). Il est évident, par la proposition précédente, que plus tard, lorsque l'âme sera affectée du premier, par sa vraie cause, qui (*par hypothèse*) n'augmente ni ne diminue sa puissance de penser, elle sera aussitôt affectée 152
de l'autre, qui augmente ou diminue sa puissance de penser, c'est-à-dire (*en vertu du scolie de la prop.* 11) qu'elle sera affectée de joie ou de tristesse ; et ainsi cette chose peut être cause de joie ou de tristesse non par soi, mais par accident. Et l'on peut facilement montrer par cette même voie que cette chose peut être par accident cause de désir. C.Q.F.D.

Corollaire

Du seul fait que nous nous sommes représenté une chose quelconque avec un affect de joie ou de tristesse dont elle n'était pas elle-même la cause efficiente, nous pouvons l'aimer ou l'avoir en haine.

Démonstration

En effet de cela seul résulte (*en vertu de la prop.* 14) que l'âme en imaginant plus tard cette chose, sera affectée de joie ou de tristesse, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 11) que la puissance de l'âme et du corps sera augmentée ou diminuée etc. Et par conséquent (*en vertu de la prop.* 12) que l'âme désirera l'imaginer ou bien (*en vertu du cor. de la prop.* 13) s'en détourner, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 13) qu'elle l'aimera ou qu'elle l'aura en haine. C.Q.F.D.

Scolie

Par là nous comprenons comment il peut arriver que nous aimions certaines choses ou les ayons en haine indépendamment de toute cause connue de nous, mais seulement par *sympathie* (comme on dit) ou *antipathie*[161]. Et c'est à cela aussi qu'il faut rapporter les objets qui nous affectent de joie ou de tristesse du seul fait qu'ils ont quelque chose de commun avec des objets qui ont coutume de nous affecter de l'une ou de l'autre, comme je le montrerai dans la proposition suivante. Je sais bien que les auteurs qui ont introduit les premiers ces noms de sympathie et d'antipathie ont voulu signifier par eux certaines qualités occultes des choses, mais je crois néanmoins qu'il nous est permis de comprendre aussi par ces mots des qualités connues ou manifestes.

Propositio XVI

Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile objecto, quod mentem laetitia vel tristitia afficere solet, | quamvis id, in quo res objecto est similis, non sit horum affectuum efficiens causa, eam tamen amabimus vel odio habebimus. 109

Demonstratio

Id, quod simile est objecto, in ipso objecto (*per hypothesin*) cum affectu laetitiae vel tristitiae contemplati sumus; atque adeo (*per prop.* 14. *hujus*), cum mens ejus imagine afficietur, statim etiam hoc vel illo afficietur affectu, et consequenter res, quam hoc idem habere percipimus, erit (*per prop.* 15. *hujus*) per accidens laetitiae vel tristitiae causa; adeoque (*per praec. coroll.*), quamvis id, in quo objecto est similis, non sit horum affectuum causa efficiens, eam tamen amabimus vel odio habebimus. Q.E.D.

Propositio XVII

Si rem, quae nos tristitiae affectu afficere solet, aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno laetitiae affectu solet afficere, eandem odio habebimus et simul amabimus.

Demonstratio

Est enim (*per hypothesin*) haec res per se tristitiae causa, et (*per schol. prop.* 13. *hujus*) quatenus eandem hoc affectu imaginamur, eandem odio habemus, et quatenus praeterea aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno laetitiae affectu afficere solet, aeque magno laetitiae conamine amabimus (*per prop. praec.*); atque adeo eandem odio habebimus et simul amabimus. Q.E.D.

Scholium

Haec mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, *animi* vocatur *fluctuatio*, quae proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem (*vid. schol. prop.* 44. *p.* 2.); nec animi fluctuatio et dubitatio inter se differunt, nisi secundum majus et minus. Sed notandum me in propositione praecedenti has animi fluctuationes ex causis deduxisse, quae per se unius, et per accidens alterius affectus sunt causa; quod ideo feci, quia sic facilius ex praecedentibus deduci poterant, at non, quod negem animi | fluctuationes plerumque oriri ab objecto, quod utriusque affectus sit efficiens causa. Nam corpus humanum (*per post.* 1. *p.* 2.) ex plurimis diversae naturae individuis componitur, atque adeo (*per ax.* 1. *post. lem.* 3., *quod vide post prop.* 13. *p.* 2.) ab uno eodemque corpore plurimis diversisque modis potest affici; et contra, quia una eademque res multis modis potest affici, multis ergo etiam diversisque modis 110

A.C. 14 *rem* anonymus Tubingensis (de quo vd. Land 1882, 13) Camerer edd. recc. (NS) : *res* OP V edd. vett.

A.T. 24–25 « animi fluctuatio » : Desc. *Pass. An.* II, 59 ; III, 170 ; vd. notam 162.

Proposition 16

Du seul fait que nous imaginons qu'une chose a quelque chose de semblable à un objet qui a coutume d'affecter l'âme de joie ou de tristesse, même si ce en quoi la chose est semblable à cet objet n'est pas la cause efficiente de ces affects, cependant nous l'aimerons ou nous l'aurons en haine. 153

Démonstration

Ce qui est semblable à cet objet, nous nous le sommes représenté dans cet objet lui-même (*par hypothèse*) avec un affect de joie ou de tristesse; et ainsi (*en vertu de la prop.* 14), lorsque l'âme sera affectée par son image, elle sera aussitôt affectée aussi de l'un ou l'autre affect; et par conséquent la chose dont nous percevons qu'elle a le même caractère sera (*en vertu de la prop.* 15) cause par accident de joie ou de tristesse; et ainsi (*en vertu du cor. précédent*), même si ce en quoi la chose est semblable à cet objet n'est pas la cause efficiente de ces affects, cependant nous l'aimerons ou nous l'aurons en haine. C.Q.F.D.

Proposition 17

Si nous imaginons qu'une chose qui a coutume de nous affecter d'un affect de tristesse a quelque chose de semblable à une autre qui a coutume de nous affecter d'un affect de joie aussi grand, simultanément nous l'aurons en haine et nous l'aimerons.

Démonstration

En effet cette chose est (*par hypothèse*) par elle-même cause de tristesse et (*en vertu du sc. de la prop.* 13) dans la mesure où nous l'imaginons avec cet affect, nous l'avons en haine; et dans la mesure où en outre nous imaginons qu'elle a quelque chose de semblable à une autre qui a coutume de nous affecter d'un affect de joie aussi grand, nous l'aimerons d'un élan de joie aussi grand (*en vertu de la prop. précédente*). Et ainsi, nous aimerons et aurons en haine cette même chose simultanément. C.Q.F.D.

Scolie

Cet état de l'âme qui tire son origine de deux affects contraires est appelé l'*irrésolution*[162], qui par suite est à l'égard de l'affect ce que le doute est à l'égard de l'imagination (*voir le scolie de la prop. 44 p.* 11); et l'irrésolution et le doute ne diffèrent que du plus au moins. Mais il faut remarquer que dans la proposition précédente j'ai déduit ces états d'irrésolution de causes dont l'une est cause par soi du premier affect et l'autre cause par accident du second; ce que j'ai fait parce qu'il était plus facile de les déduire de ce qui précédait. Mais non pas parce que je nierais que la plupart du temps de tels états d'irrésolution tirent leur origine d'un objet qui est la cause efficiente de l'un et l'autre affect. En effet le corps humain (*en vertu du postulat* 1 *p.* 11) se compose de nombreux individus de nature différente, et ainsi (*en vertu de l'ax.* 1 *après le lemme* 3, *voir après la prop.* 13 *p.* 11) il peut être affecté de beaucoup de façons différentes par un seul et même corps; et inversement, puisqu'une seule et même chose peut être affectée de beaucoup de façons, 154

unam eandemque corporis partem afficere poterit. Ex quibus facile concipere possumus unum idemque objectum posse esse causam multorum contrariorumque affectuum.

Propositio XVIII

Homo ex imagine rei praeteritae aut futurae eodem laetitiae et tristitiae affectu afficitur ac ex imagine rei praesentis.

Demonstratio

Quamdiu homo rei alicujus imagine affectus est, rem ut praesentem, tametsi non existat, contemplabitur (*per prop.* 17. *p.* 2. *cum ejusdem coroll.*), nec ipsam ut praeteritam aut futuram imaginatur, nisi quatenus ejus imago juncta est imagini temporis praeteriti aut futuri (*vid. schol. prop.* 44. *p.* 2.). Quare rei imago, in se sola considerata, eadem est, sive ad tempus futurum vel praeteritum, sive ad praesens referatur, hoc est (*per coroll.* 2. *prop.* 16. *p.* 2.), corporis constitutio seu affectus idem est, sive imago sit rei praeteritae vel futurae, sive praesentis; atque adeo affectus laetitiae et tristitiae idem est sive imago sit rei praeteritae aut futurae, sive praesentis. Q.E.D.

Scholium

Rem eatenus praeteritam aut futuram hic voco, quatenus ab eadem affecti fuimus aut afficiemur. Ex. gr. quatenus ipsam vidimus aut videbimus, nos refecit aut reficiet, nos laesit aut laedet, etc. Quatenus enim eandem sic imaginamur, eatenus ejus existentiam affirmamus, hoc est, corpus nullo affectu afficitur, qui rei existentiam secludat; atque adeo (*per prop.* 17. *p.* 2.) corpus ejusdem rei imagine eodem modo afficitur, ac si res ipsa praesens adesset. Verum enim vero, quia plerumque fit, ut ii, qui plura sunt experti, fluctuent, quamdiu rem ut futuram vel praeteritam | contemplantur, deque rei eventu ut plurimum dubitent (*vid. schol. prop.* 44. *p.* 2.), hinc fit, ut affectus, qui ex similibus rerum imaginibus oriuntur, non sint adeo constantes, sed ut plerumque aliarum rerum imaginibus perturbentur, donec homines de rei eventu certiores fiant. 111

Scholium II

Ex modo dictis intelligimus, quid sit spes, metus, securitas, desperatio, gaudium et conscientiae morsus. *Spes* namque nihil aliud est, quam inconstans laetitia, orta ex imagine rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu dubitamus. *Metus* contra inconstans tristitia, ex rei dubiae imagine etiam orta. Porro si horum affectuum dubitatio tollatur, ex spe fit *securitas*, et ex metu *desperatio*; nempe laetitia vel tristitia, orta ex imagine rei, quam metuimus vel speravimus. *Gaudium* deinde est laetitia, orta ex imagine rei praeteritae, de cujus eventu dubitavimus. *Conscientiae* denique *morsus* est tristitia, opposita gaudio.

A.C. 14 *Scholium* OP V Pa Ri : *Scholium 1* edd. cett. (NS); vd. Akkerman 81–83, et supra, Introd. p. 58

elle pourra donc aussi affecter une seule et même partie de son corps de beaucoup de façons différentes. Par quoi nous pouvons facilement concevoir qu'un seul et même objet puisse être cause de nombreux affects contraires.

Proposition 18

Par l'image d'une chose passée ou future, l'homme est affecté du même affect de joie et de tristesse que par une chose présente.

Démonstration

Aussi longtemps que l'homme est affecté par l'image d'une chose, il se représentera la chose comme présente, même si elle n'existe pas (*en vertu de la prop.* 17 *p.* 11, *avec son corollaire*), et il ne l'imagine comme passée ou future que dans la mesure où son image est jointe à l'image du temps passé ou futur (*voir scolie de la prop.* 44 *p.* 11). C'est pourquoi l'image de la chose, considérée en elle-même, est la même, qu'elle soit rapportée au temps futur ou passé ou qu'elle soit rapportée au présent, c'est-à-dire (*en vertu du cor.* 2 *de la prop.* 16 *p.* 11), que l'état du corps ou l'affect est le même, que l'image soit celle d'une chose passée ou future ou celle d'une chose présente; et ainsi l'affect de joie ou de tristesse est le même, que l'image soit celle d'une chose passée ou future ou présente. C.Q.F.D.

Scolie 1

J'appelle ici une chose passée ou future, pour autant que nous en avons été ou que nous en serons affectés. Par exemple en tant que nous l'avons vue ou que nous la verrons, qu'elle nous a restaurés ou qu'elle nous restaurera, qu'elle nous a nui ou qu'elle nous nuira, etc. En effet, pour autant que nous l'imaginons ainsi, nous affirmons son existence, c'est-à-dire que le corps n'est affecté d'aucun affect qui exclue l'existence de la chose; et ainsi (*en vertu de la prop.* 17 *p.* 11) le corps est affecté par l'image de cette même chose de la même façon que si la chose même était là présente. Mais à la vérité il arrive le plus souvent, à ceux qui ont plus d'expériences derrière eux, de fluctuer pendant qu'ils se représentent la chose comme future ou passée, et de douter 155
d'ordinaire de ce qui est arrivé ou arrivera (*en vertu de la prop.* 44 *p.* 11); ce qui fait que les affects qui naissent d'images semblables des choses ne sont pas à ce point constants mais sont le plus souvent perturbés par les images d'autres choses, jusqu'à ce que les hommes deviennent plus certains de ce qui est arrivé ou arrivera.

Scolie 2

Par ce qui vient d'être dit, nous comprenons ce que sont l'espoir, la crainte[163], l'assurance, le désespoir, le soulagement et le désappointement. Et en effet, l'*espoir* n'est rien d'autre que la joie inconstante née de l'image d'une chose future ou passée, dont nous doutons de l'événement. La *crainte* au contraire est la tristesse inconstante, née de l'image d'une chose douteuse. Ensuite, si l'on supprime le doute de ces affects, l'espoir se transforme en *assurance*, et la crainte en *désespoir*[164], autrement dit en joie ou en tristesse née de l'image de la chose que nous avions crainte ou espérée. Ensuite le *soulagement* est la joie née de l'image d'une chose passée dont nous avions douté qu'elle surviendrait. Enfin le *désappointement*[165] est la tristesse opposée au soulagement.

Propositio xix

Qui id, quod amat, destrui imaginatur, contristabitur; si autem conservari, laetabitur.

Demonstratio

Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel juvant (*per prop.* 12. *hujus*), hoc est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), ea, quae amat. At imaginatio ab iis juvatur, quae rei existentiam ponunt, et contra coercetur iis, quae rei existentiam secludunt (*per prop.* 17. *p.* 2.); ergo rerum imagines, quae rei amatae existentiam ponunt, mentis conatum, quo rem amatam imaginari conatur, juvant, hoc est (*per schol. prop.* 11. *hujus*), laetitia mentem afficiunt; et quae contra rei amatae existentiam secludunt, eundem mentis conatum coercent, hoc est (*per idem schol.*), tristitia mentem afficiunt. Qui itaque id, quod amat, destrui imaginatur, contristabitur, etc. Q.E.D. |

Propositio xx 112

Qui id, quod odio habet, destrui imaginatur, laetabitur.

Demonstratio

Mens (*per* 13. *prop. hujus*) ea imaginari conatur, quae rerum existentiam, quibus corporis agendi potentia minuitur vel coercetur, secludunt, hoc est (*per schol. ejusdem prop.*), ea imaginari conatur, quae rerum, quas odio habet, existentiam secludunt; atque adeo rei imago, quae existentiam ejus, quod mens odio habet, secludit, hunc mentis conatum juvat, hoc est (*per schol. prop.* 11. *hujus*), mentem laetitia afficit. Qui itaque id, quod odio habet, destrui imaginatur, laetabitur. Q.E.D.

Propositio xxi

Qui id, quod amat, laetitia vel tristitia affectum imaginatur, laetitia etiam vel tristitia afficietur; et uterque hic affectus major aut minor erit in amante, prout uterque major aut minor est in re amata.

Demonstratio

Rerum imagines (*ut in prop.* 19. *hujus demonstravimus*), quae rei amatae existentiam ponunt, mentis conatum, quo ipsam rem amatam imaginari conatur, juvant. Sed laetitia existentiam rei laetae ponit, et eo magis, quo laetitiae affectus major est; est enim (*per schol. prop.* 11. *hujus*) transitio ad majorem perfectionem. Ergo imago laetitiae rei amatae in amante ipsius mentis conatum juvat, hoc est (*per schol. prop.* 11. *hujus*), amantem laetitia afficit, et eo majori, quo major hic affectus in re amata fuerit. Quod erat primum. Deinde quatenus res aliqua tristitia afficitur, eatenus destruitur, et eo magis, quo majori afficitur tristitia (*per idem schol. prop.* 11. *hujus*); adeoque (*per prop.* 19. *hujus*) qui id, quod amat, tristitia affici imaginatur, tristitia etiam afficietur, et eo majori, quo major hic affectus in re amata fuerit. Q.E.D. |

A.C. 6 *per schol. prop. 13. hujus* Schmidt Br edd. post. : *per Schol. ejusdem Prop.* OP V (NS) Pa Gf Ri

Proposition 19

Qui imagine que ce qu'il aime est détruit sera attristé; s'il l'imagine conservé, il sera réjoui.

Démonstration

L'âme, autant qu'elle peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps (*en vertu de la prop.* 12), c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 13) ce qu'elle aime. Mais l'imagination est aidée par ce qui pose l'existence de la chose et elle est contrariée par ce qui exclut l'existence de la chose (*en vertu de la prop.* 17 *p.* 11); donc les images des choses qui posent l'existence de la chose aimée aident l'effort même de l'âme par lequel elle s'efforce d'imaginer la chose aimée, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 11) affectent l'âme de joie; et au contraire celles qui excluent l'existence de la chose aimée contrarient cet effort de l'âme, c'est-à-dire (*en vertu du même scolie*) affectent l'âme de tristesse. C'est pourquoi qui imagine que ce qu'il aime est détruit sera attristé etc. C.Q.F.D.

Proposition 20 156

Qui imagine que ce qu'il a en haine est détruit se réjouira.

Démonstration

L'âme (*en vertu de la prop.* 13) s'efforce d'imaginer ce qui exclut l'existence des choses qui diminuent ou contrarient la puissance d'agir du corps, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la même prop.*) qu'elle s'efforce d'imaginer ce qui exclut l'existence des choses qu'elle a en haine; et ainsi l'image d'une chose qui exclut l'existence de ce que l'âme a en haine aide cet effort de l'âme, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 11) affecte l'âme de joie. C'est pourquoi qui imagine que ce qu'il a en haine est détruit se réjouira. C.Q.F.D.

Proposition 21

Qui imagine ce qu'il aime affecté de joie ou de tristesse sera aussi affecté de joie ou de tristesse; et l'un et l'autre affect seront plus ou moins grands chez celui qui aime selon qu'ils seront plus ou moins grands chez la chose aimée.

Démonstration

Les images des choses (*comme nous l'avons démontré dans la prop.* 19) qui posent l'existence de la chose aimée aident l'effort par lequel l'âme s'efforce d'imaginer cette chose aimée. Mais la joie pose l'existence de la chose joyeuse et ce d'autant plus que l'affect de joie est plus grand, c'est en effet (*en vertu du sc. de la prop.* 11) le passage vers une plus grande perfection. Donc l'image, chez celui qui aime, de la joie de la chose aimée aide l'effort de son âme, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 11) affecte de joie celui qui aime, et ce d'autant plus que cet affect a été plus grand dans la chose aimée. C'était le premier point. Ensuite, dans la mesure où une chose est affectée de tristesse, dans cette mesure elle est détruite et ce d'autant plus qu'elle est affectée d'une tristesse plus grande (*en vertu du même scolie de la prop.* 11) et ainsi (*en vertu de la prop.* 19) qui imagine ce qu'il aime affecté de tristesse sera aussi affecté de tristesse et ce d'autant plus que cet affect a été plus grand dans la chose aimée. C.Q.F.D.

Propositio XXII 113

Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem, quam amamus, amore erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem afficere, econtra odio etiam contra ipsum afficiemur.

Demonstratio

Qui rem, quam amamus laetitia vel tristitia afficit, ille nos laetitia vel tristitia etiam afficit, si nimirum rem amatam laetitia illa vel tristitia affectam imaginamur (*per praeced. prop.*). At haec laetitia vel tristitia in nobis supponitur dari, concomitante idea causae externae; ergo (*per schol. prop.* 13. *hujus*) si aliquem imaginamur laetitia vel tristitia afficere rem, quam amamus, erga eundem amore vel odio afficiemur. Q.E.D.

Scholium

Propositio 21. nobis explicat, quid sit *commiseratio*, quam definire possumus, quod sit tristitia orta ex alterius damno. Quo autem nomine appellanda sit laetitia, quae ex alterius bono oritur, nescio. Porro amorem erga illum, qui alteri bene fecit, *favorem*, et contra odium erga illum, qui alteri male fecit, *indignationem* appellabimus. Denique notandum nos non tantum misereri rei, quam amavimus (*ut in prop.* 21. *ostendimus*), sed etiam ejus, quam antea nullo affectu prosecuti sumus, modo eam nobis similem judicemus (ut infra ostendam). Atque adeo ei etiam favere, qui simili bene fecit, et contra in eum indignari, qui simili damnum intulit.

Propositio XXIII

Qui id, quod odio habet, tristitia affectum imaginatur, laetabitur; si contra idem laetitia affectum esse imaginetur, contristabitur; et uterque hic affectus major aut minor erit, prout ejus contrarius major aut minor est in eo, quod odio habet. |

Demonstratio 114

Quatenus res odiosa tristitia afficitur, eatenus destruitur, et eo magis, quo majori tristitia afficitur (*per schol. prop.* 11. *hujus*). Qui igitur (*per prop.* 20. *hujus*) rem, quam odio habet, tristitia affici imaginatur, laetitia contra afficietur; et eo majori, quo majori tristitia rem odiosam affectam esse imaginatur; quod erat primum. Deinde laetitia existentiam rei laetae ponit (*per idem schol. prop.* 11. *hujus*), et eo magis, quo major laetitia concipitur. Si quis eum, quem odio habet, laetitia affectum imaginatur, haec imaginatio (*per prop.* 13. *hujus*) ejusdem conatum coercebit, hoc est (*per schol. prop.* 11. *hujus*), is, qui odio habet, tristitia afficietur, etc. Q.E.D.

A.T. 17 « infra » : E III, prop. 27 cum scholio.

Proposition 22 157

Si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie une chose que nous aimons, nous serons affectés d'amour envers lui ; si au contraire nous imaginons que quelqu'un affecte de tristesse une chose que nous aimons, nous serons aussi affectés, mais inversement, de haine, envers lui.

Démonstration

Qui affecte de joie ou de tristesse la chose que nous aimons nous affecte aussi de joie ou de tristesse, si, évidemment, nous imaginons la chose aimée affectée de cette joie ou de cette tristesse (*en vertu de la prop. précédente*). Mais cette joie ou cette tristesse est supposée être donnée en nous accompagnée de l'idée d'une cause externe ; donc (*en vertu du sc. de la prop.* 13) si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie ou de tristesse une chose que nous aimons, nous serons affectés d'amour ou de haine envers lui. C.Q.F.D.

Scolie

La proposition 21 nous explique ce qu'est la *pitié* : nous pouvons la définir comme la tristesse qui tire son origine du dommage d'autrui. Comment il faut appeler la joie qui tire son origine du bien d'autrui je l'ignore. Ensuite, nous appellerons *faveur* l'amour envers celui qui fait du bien à autrui et *indignation*[166] la haine envers celui qui fait du mal à autrui. Enfin il faut remarquer que nous prenons en pitié non seulement la chose que nous aimions (*comme nous l'avons montré dans la prop.* 21) mais aussi celle à l'égard de laquelle nous n'éprouvions aucun affect, pourvu que nous la jugions semblable à nous (comme je le montrerai plus loin). Et ainsi nous éprouvons de la faveur pour celui qui a fait du bien à notre semblable, et de l'indignation envers celui qui lui a fait du mal.

Proposition 23

Qui imagine ce qu'il a en haine affecté de tristesse, se réjouira ; et au contraire, s'il l'imagine affecté de joie, il sera attristé ; et l'un et l'autre affect seront plus ou moins grands selon que l'affect contraire sera plus ou moins grand chez la chose que l'on a en haine.

Démonstration 158

Dans la mesure où une chose qui nous est odieuse est affectée de tristesse, elle est détruite, et ce d'autant plus qu'elle est affectée d'une tristesse plus grande (*en vertu du sc. de la prop.* 11). Donc (*en vertu de la prop.* 20) celui qui imagine la chose qu'il a en haine affectée de tristesse est au contraire affecté de joie ; et d'une joie d'autant plus grande qu'il imagine la chose odieuse affectée d'une tristesse plus grande. C'était le premier point. Ensuite la joie pose l'existence de la chose dont on se réjouit (*en vertu du même sc. de la prop.* 11) et ce d'autant plus que la joie est conçue comme plus grande. Si quelqu'un imagine comme affecté de joie celui qu'il a en haine, cette imagination (*en vertu de la prop.* 13) contrariera son effort, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 11), celui qui a de la haine sera affligé de tristesse. C.Q.F.D.

Scholium

Haec laetitia vix solida et absque ullo animi conflictu esse potest. Nam (ut statim in propositione 27. hujus ostendam) quatenus rem sibi similem tristitiae affectu affici imaginatur, eatenus contristari debet; et contra, si eandem laetitia affici imaginetur. Sed hic ad solum odium attendimus.

Propositio XXIV

Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem, quam odio habemus, odio etiam erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem rem afficere, amore erga ipsum afficiemur.

Demonstratio

Demonstratur eodem modo haec propositio ac propositio 22. hujus, quam vide.

Scholium

Hi et similes odii affectus ad *invidiam* referuntur, quae propterea nihil aliud est, quam ipsum odium, quatenus id consideratur hominem ita disponere, ut malo alterius gaudeat, et contra ut ejusdem bono contristetur. |

Propositio XXV 115

Id omne de nobis deque re amata affirmare conamur, quod nos vel rem amatam laetitia afficere imaginamur; et contra id omne negare, quod nos vel rem amatam tristitia afficere imaginamur.

Demonstratio

Quod rem amatam laetitia vel tristitia afficere imaginamur, id nos laetitia vel tristitia afficit (*per prop.* 21. *hujus*). At mens (*per prop.* 12. *hujus*) ea, quae nos laetitia afficiunt, quantum potest, conatur imaginari, hoc est (*per prop.* 17. *p.* 2. *et ejus coroll.*), ut praesentia contemplari; et contra (*per prop.* 13. *hujus*) quae nos tristitia afficiunt, eorum existentiam secludere; ergo id omne de nobis deque re amata affirmare conamur, quod nos vel rem amatam laetitia afficere imaginamur, et contra. Q.E.D.

Propositio XXVI

Id omne de re, quam odio habemus, affirmare conamur, quod ipsam tristitia afficere imaginamur, et id contra negare, quod ipsam laetitia afficere imaginamur.

A.C. 3 *hujus* OP : deest V (NS) 10 *Demonstratio* OP (NS) : deest V

A.T. 2 « Haec laetitia vix solida » : cf. Ter. *An.* 647 ; vd. notam 167.

Scolie

Cette joie ne peut guère être solide[167] et dépourvue de conflit dans le cœur humain. En effet, (*comme je le montrerai bientôt dans la proposition* 27), dans la mesure où l'on imagine une chose semblable à soi affectée de tristesse, dans cette mesure on doit être attristé, et inversement si on l'imagine affectée de joie. Mais ici nous ne portons attention qu'à la haine seule.

Proposition 24

Si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie une chose que nous avons en haine, nous serons aussi affectés de haine envers lui. Si au contraire nous imaginons qu'il affecte cette chose de tristesse, nous serons affectés d'amour envers lui.

Démonstration

Cette proposition se démontre de la même façon que la proposition 22 ; voir cette démonstration.

Scolie

Ces affects de haine et d'autres semblables se rapportent à l'*envie*, qui n'est donc rien d'autre que la haine elle-même, en tant qu'elle est considérée comme disposant l'homme à se réjouir du mal d'autrui et inversement à s'attrister de son bien.

Proposition 25 159

Nous nous efforçons d'affirmer de nous et de la chose aimée tout ce que nous imaginons nous affecter de joie, nous-même ou la chose aimée; et au contraire de nier ce qui peut nous affecter de tristesse, nous-même ou la chose aimée.

Démonstration

Ce que nous imaginons affecter de joie ou de tristesse la chose aimée nous affecte de joie ou de tristesse (*en vertu de la prop.* 21). Mais l'âme (*en vertu de la prop.* 12) s'efforce autant qu'elle le peut d'imaginer ce qui nous affecte de joie, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 17 *p.* II *et de son corollaire*) de se le représenter comme présent. Et au contraire (*en vertu de la prop.* 13) d'exclure l'existence de ce qui nous affecte de tristesse. Donc nous nous efforçons d'affirmer de nous et de la chose aimée ce que nous imaginons nous affecter de joie, nous-même ou la chose aimée, et inversement. C.Q.F.D.

Proposition 26

Nous nous efforçons d'affirmer de la chose que nous avons en haine tout ce que nous imaginons l'affecter de tristesse; et au contraire d'en nier tout ce que nous imaginons l'affecter de joie.

Demonstratio

Sequitur haec propositio ex propositione 23. ut praecedens ex propositione 21. hujus.

Scholium

His videmus facile contingere, ut homo de se deque re amata plus justo et contra de re, quam odit, minus justo sentiat, quae quidem imaginatio, quando ipsum hominem respicit, qui de se plus justo sentit, superbia vocatur et species delirii est, quia homo oculis apertis somniat se omnia illa posse, quae sola imaginatione assequitur quaeque propterea, veluti realia, contemplatur, iisque exultat, quamdiu ea imaginari non potest, quae horum existentiam secludunt et ipsius agendi potentiam determinant. Est igitur *superbia* laetitia ex eo orta, quod homo de se plus justo sentit. | Deinde laetitia, quae ex eo oritur, quod homo de alio plus justo sentit, *existimatio* 116
vocatur; et illa denique *despectus*, quae ex eo oritur, quod de alio minus justo sentit.

Propositio xxvii

Ex eo, quod rem nobis similem et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur.

Demonstratio

Rerum imagines sunt corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa, veluti nobis praesentia, repraesentant (*per schol. prop.* 17. *p.* 2.), hoc est (*per prop.* 16. *p.* 2.), quarum ideae naturam nostri corporis et simul praesentem externi corporis naturam involvunt. Si igitur corporis externi natura similis sit naturae nostri corporis, tum idea corporis externi, quod imaginamur, affectionem nostri corporis involvet similem affectioni corporis externi; et consequenter, si aliquem nobis similem aliquo affectu affectum imaginamur, haec imaginatio affectionem nostri corporis huic affectui similem exprimet; adeoque ex hoc, quod rem aliquam nobis similem aliquo affectu affici imaginamur, simili cum ipsa affectu afficimur. Quod si rem nobis similem odio habeamus, eatenus (*per prop.* 23. *hujus*) contrario affectu cum ipsa afficiemur, non autem simili. Q.E.D.

Scholium

Haec affectuum imitatio, quando ad tristitiam refertur, vocatur commiseratio (*de qua vide schol. p.* 22. *hujus*), sed ad cupiditatem relata *aemulatio*, quae proinde nihil aliud est quam alicujus rei cupiditas, quae in nobis ingeneratur ex eo, quod alios nobis similes eandem cupiditatem habere imaginamur.

A.C. 1–2 *Demonstratio / Sequitur haec propositio ex propositione 23. ut praecedens ex propositione 21. hujus* OP post corr. (NS) : *Sequitur haec ex pr. 23 et 21 hujus* perperam V ; *haec* inser. OP-corr
22 *corporis* V (NS) Gf edd. post. (praeter Ge Bl Ba) : *corpus* OP Pa Ge Bl Ba

Démonstration

Cette proposition suit de la proposition 23 de cette partie comme la précédente suit de la proposition 21.

Scolie

Par là nous voyons qu'il arrive facilement que l'homme s'estime lui-même et estime la chose aimée plus qu'il n'est juste ; et au contraire, moins qu'il n'est juste la chose qu'il a en haine ; cette imagination, quand elle concerne l'homme qui s'estime plus qu'il n'est juste, se nomme orgueil et c'est une espèce de délire parce que l'homme rêve les yeux ouverts qu'il peut faire toutes les choses que son imagination lui conseille, qu'il se les représente pour cette raison comme des choses réelles et qu'il s'en exulte aussi longtemps qu'il ne peut imaginer ce qui exclut leur existence et limite sa puissance d'agir. Donc l'*orgueil* est la joie qui tire son origine du fait que l'homme s'estime plus qu'il n'est juste. Ensuite la joie qui tire son origine du fait que l'homme 160
estime un autre plus qu'il n'est juste se nomme *surestime*, et enfin *mésestime* celle qui tire son origine du fait que l'homme estime un autre moins qu'il n'est juste.

Proposition 27

Du fait que nous imaginons qu'une chose semblable à nous, et pour laquelle nous n'avons encore éprouvé aucun affect, est affectée d'un certain affect, de ce fait même nous sommes affectés d'un affect semblable.

Démonstration

Les images des choses sont les affections du corps humain dont les idées nous représentent des corps extérieurs comme présents (*en vertu du sc. de la prop.* 17 *p.* II), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 16 *p.* II) dont les idées impliquent simultanément la nature de notre corps et la nature présente d'un corps extérieur. Si donc la nature d'un corps extérieur est semblable à la nature de notre corps, alors l'idée de ce corps extérieur que nous imaginons impliquera une affection de notre corps semblable à ce dont le corps extérieur est affecté ; et par conséquent, si nous imaginons que quelque chose de semblable à nous est affecté d'un certain affect, cette imagination exprimera une affection de notre corps semblable à cet affect ; et ainsi, du fait que nous imaginons une chose semblable à nous affectée d'un certain affect, nous sommes affectés d'un affect semblable à celui qu'elle éprouve. Mais si nous avons en haine une chose semblable à nous, dans cette mesure (*en vertu de la prop.* 23) nous serons affectés d'un affect contraire au sien et non pas d'un affect semblable. C.Q.F.D.

Scolie

Cette imitation[168] des affects, quand elle se rapporte à la tristesse, se nomme pitié (*sur ce point, voir le scolie de la prop.* 22) mais quand elle se rapporte au désir, elle se nomme *émulation* : affect qui par suite n'est rien d'autre que le désir de quelque chose, qui est engendré en nous du fait que nous imaginons que d'autres, semblables à nous, ont le même désir.

Corollarium i

Si aliquem, quem nullo affectu prosecuti sumus, imaginamur laetitia afficere rem nobis similem, amore erga eundem afficiemur. Si contra eundem imaginamur eandem tristitia afficere, contra odio erga ipsum afficiemur. |

Demonstratio 117

Hoc eodem modo ex propositione praecedente demonstratur ac propositio 22. hujus ex propositione 21.

Corollarium ii

Rem, cujus nos miseret, odio habere non possumus ex eo, quod ipsius miseria nos tristitia afficit.

Demonstratio

Si enim ex eo nos eandem odio habere possemus, tum (*per prop.* 23. *hujus*) ex ipsius tristitia laetaremur, quod est contra hypothesin.

Corollarium iii

Rem, cujus nos miseret, a miseria, quantum possumus, liberare conabimur.

Demonstratio

Id, quod rem, cujus nos miseret, tristitia afficit, nos simili etiam tristitia afficit (*per prop. praeced.*); adeoque omne id, quod ejus rei existentiam tollit, sive quod rem destruit, comminisci conabimur (*per prop.* 13. *hujus*), hoc est (*per schol. prop.* 9. *hujus*), id destruere appetemus sive ad id destruendum determinabimur; atque adeo rem, cujus miseremur, a sua miseria liberare conabimur. Q.E.D.

Scholium

Haec voluntas sive appetitus benefaciendi, qui ex eo oritur, quod rei, in quam beneficium conferre volumus, nos miseret, *benevolentia* vocatur, quae proinde nihil aliud est quam cupiditas ex commiseratione orta. Caeterum de amore et odio erga illum, qui rei, quam nobis similem esse imaginamur, bene aut male fecit, vide schol. prop. 22. hujus.

Propositio xxviii

Id omne, quod ad laetitiam conducere imaginamur, conamur promovere, ut fiat; quod vero eidem repugnare sive ad tristitiam conducere imaginamur, amovere vel destruere conamur. |

A. C. 2 *Si aliquem quem nullo affectu prosecuti sumus, imaginamur laetitia afficere rem nobis similem* OP edd. : *Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem nobis similem, et quem nullo affectu prosecuti sumus* V : *Indien wy ons inbeelden dat iemant een zaak, ons gelijk, en de welke wy met geen hartstocht nagejaagt hebben, met blijschap aandoet* NS, perperam ; vd. Tab. II ad loc. 5–6 *Demonstratio / Hoc* Ge (NS) : *Demonstratio. / Haec* OP : *Quod* V 27 *conamur ... ut fiat* OP : aliter V NS ; vd. Tab. II ad loc. 28 voces *eidem repugnare sive* non vertuntur in NS ; vd. Tab. II ad loc.

Corollaire 1

Si nous imaginons que quelqu'un pour lequel nous n'avons encore éprouvé aucun affect affecte de joie une chose semblable à nous, nous serons affectés d'amour envers lui. Si au contraire nous imaginons qu'il l'affecte de tristesse, inversement nous serons affectés de haine envers lui.

Démonstration 161

Cela se démontre à partir de la proposition précédente de la même façon que la proposition 22 de cette partie à partir de la proposition 21.

Corollaire 2

Une chose dont nous avons pitié, nous ne pouvons l'avoir en haine du fait que sa misère nous affecte de tristesse.

Démonstration

En effet si nous, nous pouvions l'avoir en haine de ce fait, alors (*en vertu de la prop.* 23) nous nous réjouirions de sa tristesse, ce qui va contre l'hypothèse.

Corollaire 3

Une chose dont nous avons pitié, nous nous efforcerons autant que nous le pouvons de la libérer de sa misère.

Démonstration

Ce qui affecte de tristesse la chose dont nous avons pitié nous affecte aussi d'une tristesse semblable (*en vertu de la prop. précédente*) ; et ainsi nous nous efforcerons de nous rappeler tout ce qui supprime l'existence de cette source de tristesse, autrement dit la détruit (*en vertu de la prop.* 13) ; c'est-à-dire (*en vertu du scolie de la prop.* 9), que nous souhaiterons la détruire, autrement dit nous serons déterminés à sa destruction ; et ainsi nous nous efforcerons de libérer de sa misère la chose dont nous avons pitié. C.Q.F.D.

Scolie 2

Cette volonté, autrement dit cet appétit de bien faire qui vient de ce que nous avons pitié de la chose à laquelle nous voulons faire du bien se nomme *bienveillance*; et par suite, elle n'est autre chose que le désir né de la pitié. Par ailleurs, à propos de l'amour et de la haine pour celui qui fait du bien ou du mal à la chose que nous imaginons semblable à nous, voir le scolie de la prop. 22.

Proposition 28

Tout ce que nous imaginons conduire à la joie, nous nous efforçons de le faire advenir; tout ce que nous imaginons être en contradiction avec elle, autrement dit conduire à la tristesse, nous nous efforçons de l'écarter ou de le détruire.

Demonstratio

118 Quod ad laetitiam conducere imaginamur, quantum possumus, imaginari conamur (*per prop.* 12. *hujus*), hoc est (*per prop.* 17. *p.* 2.), id, quantum possumus, conabimur ut praesens sive ut actu existens contemplari. Sed mentis conatus seu potentia in cogitando aequalis et simul natura est cum corporis conatu seu potentia in agendo (*ut clare sequitur ex coroll. prop.* 7. *et coroll. prop.* 11. *p.* 2.); ergo, ut id existat, absolute conamur sive (*quod per schol. prop.* 9. *hujus idem est*) appetimus et intendimus; quod erat primum. Deinde si id, quod tristitiae causam esse credimus, hoc est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), si id, quod odio habemus, destrui imaginamur, laetabimur (*per prop.* 20. *hujus*), adeoque idem (*per primam hujus partem*) conabimur destruere sive (*per prop.* 13. *hujus*) a nobis amovere, ne ipsum ut praesens contemplemur; quod erat secundum. Ergo id omne, quod ad laetitiam, etc. Q.E.D.

Propositio XXIX

*Nos id omne etiam agere conabimur, quod *homines cum laetitia aspicere imaginamur, et contra id agere aversabimur, quod homines aversari imaginamur.*

Demonstratio

Ex eo, quod imaginamur homines aliquid amare vel odio habere, nos idem amabimus vel odio habebimus (*per prop.* 27. *hujus*), hoc est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), eo ipso ejus rei praesentia laetabimur vel contristabimur; adeoque (*per praec. prop.*) id omne, quod homines amare sive cum laetitia aspicere imaginamur, conabimur agere, etc. Q.E.D.

Scholium

Hic conatus aliquid agendi et etiam omittendi, ea sola de causa, ut hominibus placeamus, vocatur *ambitio*, praesertim quando adeo impense vulgo placere conamur, ut cum nostro aut alterius damno quaedam agamus vel omittamus; alias *humanitas* | appellari solet. Deinde 119
laetitiam, qua alterius actionem, qua nos conatus est delectari, imaginamur, *laudem* voco; tristitiam vero, qua contra ejusdem actionem aversamur, *vituperium* voco.

*N.B. *Intellige hic et in seqq. homines, quos nullo affectu prosequuti sumus.*

Démonstration

162 Ce que nous imaginons conduire à la joie, nous nous efforçons autant que nous le pouvons de l'imaginer (*en vertu de la prop.* 12), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 17 *p.* 11) qu'autant que nous le pouvons nous nous efforcerons de nous le représenter comme présent, autrement dit comme existant en acte. Mais l'effort (ou la puissance) de l'âme pour penser est à égalité et va naturellement de pair avec l'effort (ou la puissance) du corps pour agir, (*comme il suit clairement du cor. de la prop.* 7 *et du cor. de la prop.* 11 *p.* 11). Le faire exister, donc c'est sans aucune restriction que nous nous y efforçons, autrement dit (*ce qui revient au même en vertu du sc. de la prop.* 9) que nous en avons l'appétit et que nous y tendons. Ce qui était le premier point. En second lieu, pour ce que nous croyons être une cause de tristesse, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 13) pour ce que nous avons en haine, si nous l'imaginons détruit, nous en serons joyeux (*en vertu de la prop.* 20); et ainsi (*en vertu de la première partie de cette démonstration*) nous nous efforcerons de le détruire, autrement dit (*en vertu de la prop.* 13) de l'écarter de nous pour ne pas nous le représenter comme présent. Ce qui était le second point. Donc tout ce qui conduit à la joie etc. C.Q.F.D.

Proposition 29

Nous nous efforcerons aussi de faire tout ce que nous imaginons que les hommes regardent avec joie et au contraire nous éviterons de faire tout ce que nous imaginons que les hommes ont en aversion.*

Démonstration

De ce que nous imaginons que les hommes aiment quelque chose ou l'ont en haine, nous aimons ou nous avons en haine la même chose (*en vertu de la prop.* 27), c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 13) que par ce fait même la présence de cette chose nous réjouira ou nous attristera; et ainsi (*en vertu de la prop. précédente*) tout ce que nous imaginons que les hommes aiment ou regardent avec joie, nous nous efforçons de le faire etc. C.Q.F.D.

Scolie

Cet effort pour faire quelque chose, et aussi pour s'en abstenir, pour cette seule cause – plaire aux hommes –, se nomme *ambition*[169], surtout quand nous nous efforçons de plaire à la foule avec un tel zèle que nous arrivons à faire ou à omettre certaines choses à notre propre détriment ou à celui d'autrui; mais autrement on a coutume de le nommer *humanité*[170]. Ensuite, la joie avec 163
laquelle nous imaginons l'action de quelqu'un d'autre, par laquelle il s'est efforcé de nous faire plaisir, je la nomme *louange*; et la tristesse avec laquelle, au contraire, nous nous détournons de son action, je la nomme *blâme*[171].

*N.B.: comprendre ici et dans les propositions suivantes: des hommes à l'égard desquels nous n'avions aucun affect.

Propositio xxx

Si quis aliquid egit, quod reliquos laetitia afficere imaginatur, is laetitia, concomitante idea sui tanquam causa, afficietur, sive se ipsum cum laetitia contemplabitur. Si contra aliquid egit, quod reliquos tristitia afficere imaginatur, se ipsum cum tristitia contra contemplabitur.

Demonstratio

Qui se reliquos laetitia vel tristitia afficere imaginatur, eo ipso (*per prop.* 27. *hujus*) laetitia vel tristitia afficietur. Cum autem homo (*per prop.* 19. *et* 23. *p.* 2.) sui sit conscius per affectiones, quibus ad agendum determinatur, ergo, qui aliquid egit, quod ipse imaginatur reliquos laetitia afficere, laetitia cum conscientia sui tanquam causa, afficietur, sive seipsum cum laetitia contemplabitur, et contra, Q.E.D.

Scholium

Cum amor (*per schol. prop.* 13. *hujus*) sit laetitia, concomitante idea causae externae, et odium tristitia, concomitante etiam idea causae externae, erit ergo haec laetitia et tristitia amoris et odii species. Sed quia amor et odium ad objecta externa referuntur, ideo hos affectus aliis nominibus significabimus; nempe laetitiam, concomitante idea causae internae, *gloriam*, et tristitiam huic contrariam *pudorem* appellabimus. Intelligo, quando laetitia vel tristitia ex eo oritur, quod homo se laudari vel vituperari credit; alias laetitiam, concomitante idea causae internae, *acquiescentiam in se ipso*, tristitiam vero eidem contrariam *poenitentiam* vocabo. Deinde quia (*per coroll. prop.* 17. *p.* 2.) fieri potest, ut laetitia, qua aliquis se reliquos afficere imaginatur, imaginaria tantum sit, et (*per prop.* 25. *hujus*) unusquisque de se id omne conatur imaginari, quod se laetitia afficere | imaginatur, facile ergo fieri potest, ut gloriosus superbus sit, et se 120
omnibus gratum esse imaginetur, quando omnibus molestus est.

Propositio xxxi

Si aliquem imaginamur amare vel cupere vel odio habere aliquid, quod ipsi amamus, cupimus vel odio habemus, eo ipso rem constantius amabimus, etc. Si autem id, quod amamus, eum aversari imaginamur, vel contra, tum animi fluctuationem patiemur.

Demonstratio

Ex eo solo, quod aliquem aliquid amare imaginamur, eo ipso idem amabimus (*per prop.* 27. *hujus*). At sine hoc nos idem amare supponimur; accedit ergo amori nova causa, a qua fovetur;

A.C. 16 *internae* coni. Camerer 160 (NS) Ap Bl Ba Cr[1] : *externae* OP V edd. vett. V-L Gn Ge Cr[2]; vd. Introd., p. 64. (« lectiones spinosae ») 17 *Intelligo* V (NS) : *Intellige* OP edd.; vd. Introd. p. 32. 19 *internae* Camerer 160 (NS) Ap Ge Bl Ba Cr[1] : *externae* OP V edd. vett. V-L Gn Cr[2]; vd. Introd., p. 64 (« lectiones spinosae ») 31 *supponimur* OP-corr Gf Cr : *supponimus* OP ante corr. V (NS) edd. cett.

A.T. 19 « acquiescentiam in se ipso » : cf. Desc. *Pass. an.* (latine) II, 63; III, 190, 191; vd. notam 172.

Proposition 30

Si quelqu'un a fait une action qu'il imagine affecter les autres de joie, il sera affecté d'une joie accompagnée de l'idée de lui-même comme cause – autrement dit, il se représentera lui-même avec joie. Si au contraire quelqu'un a fait une action qu'il imagine affecter les autres de tristesse, il se représentera lui-même avec tristesse.

Démonstration

Celui qui s'imagine affecter les autres de joie ou de tristesse sera, par cela même (*en vertu de la prop.* 27) affecté de joie ou de tristesse. Et puisque l'homme (*en vertu des prop.* 19 *et* 23 *p.* 11) est conscient de lui-même par l'entremise des affections par lesquelles il est déterminé à agir, celui qui a fait une action qu'il imagine affecter les autres de joie sera donc affecté d'une joie accompagnée de la conscience de lui-même comme cause; autrement dit il se représentera lui-même avec joie, et inversement. C.Q.F.D.

Scolie

Comme l'amour (*en vertu du scolie de la prop.* 13) est la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, et la haine la tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, cette joie et cette tristesse seront donc des espèces de l'amour et de la haine. Mais puisque l'amour et la haine se rapportent à des objets extérieurs, nous désignerons ces affects par des noms différents : la joie accompagnée de l'idée d'une cause intérieure, nous l'appellerons *gloire*, et la tristesse qui lui est contraire *honte*. Cela, entendons-nous, quand la joie ou la tristesse vient de ce que l'homme se croit l'objet de louange ou de blâme; autrement, je nommerai la joie accompagnée de l'idée d'une cause intérieure *satisfaction de soi-même*[172]; et la tristesse qui lui est contraire, *repentir*. Ensuite, puisque (*en vertu du cor. de la prop.* 17 *p.* 11) il peut arriver que la joie dont quelqu'un s'imagine affecter les autres soit seulement imaginaire, et puisque chacun (*en vertu de la prop.* 25) s'efforce d'imaginer à son propre sujet tout ce qu'il imagine l'affecter de joie, il peut arriver 164
que l'homme sujet à la gloire soit orgueilleux et qu'il s'imagine être agréable à tous alors qu'il importune tout le monde.

Proposition 31

Si nous imaginons que quelqu'un aime, ou désire, ou hait quelque chose que nous aimons nous-mêmes, ou désirons, ou avons en haine, par là même nous aimerons, etc. cette chose avec d'autant plus de constance. Mais si nous imaginons qu'il a en aversion ce que nous aimons, ou l'inverse, nous éprouverons alors de l'irrésolution.

Démonstration

De cela seul que nous imaginons que quelqu'un aime quelque chose, nous l'aimerons aussi (*en vertu de la prop.* 27). Mais nous sommes déjà supposés l'aimer sans cela; à ce premier amour

atque adeo id, quod amamus, hoc ipso constantius amabimus. Deinde ex eo, quod aliquem aliquid aversari imaginamur, idem aversabimur (*per eandem prop.*). At si supponamus nos eodem tempore id ipsum amare, eodem ergo tempore hoc idem amabimus et aversabimur, sive (*vid. schol. prop.* 17. *hujus*) animi fluctuationem patiemur. Q.E.D.

Corollarium

Hinc et ex prop. 28. hujus sequitur unumquemque, quantum potest, conari, ut unusquisque id, quod ipse amat, amet, et quod ipse odit, odio etiam habeat; unde illud poetae:

Speremus pariter, pariter metuamus amantes;
Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.

Scholium

Hic conatus efficiendi, ut unusquisque probet id, quod ipse amat vel odio habet, revera est ambitio (*vid. schol. prop.* 29. *hujus*); atque adeo videmus unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, quod dum omnes pariter appetunt, pariter sibi impedimento, et dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt. |

Propositio XXXII 121

Si aliquem re aliqua, qua unus solus potiri potest, gaudere imaginamur, conabimur efficere, ne ille illa re potiatur.

Demonstratio

Ex eo solo, quod aliquem re aliqua gaudere imaginamur (*per prop.* 27. *hujus cum ejusdem* 1. *coroll.*), rem illam amabimus eaque gaudere cupiemus. At (*per hypothesin*) huic laetitiae obstare imaginamur, quod ille eadem hac re gaudeat; ergo (*per prop.* 28. *hujus*) ne ille eadem potiatur, conabimur. Q.E.D.

Scholium

Videmus itaque cum hominum natura plerumque ita comparatum esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, et quibus bene est, invideant, et (*per prop. praec.*) eo majore odio, quo rem, qua alium potiri imaginantur, magis amant. Videmus deinde ex eadem naturae humanae proprietate, ex qua sequitur homines esse misericordes, sequi etiam eosdem esse invidos et ambitiosos. Denique, si ipsam experientiam consulere velimus, ipsam haec omnia docere experiemur; praesertim si ad priores nostrae aetatis annos attenderimus. Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in aequilibrio est, ex hoc solo ridere vel flere experimur, quod alios ridere vel flere vident; et quicquid praeterea vident alios facere, id imitari statim cupiunt, et omnia denique sibi volunt, quibus alios delectari imaginantur; nimirum quia rerum imagines, uti

A.C. 32 *volunt* V (NS) : *cupiunt* OP edd.

A.T. 8 Ov. *Amor.* 2.19.5. 9 Ov. *Amor.* 2.19.4; vd. notam 173.

s'ajoute donc une cause nouvelle qui le rend plus ardent; et ainsi ce que nous aimons, nous l'aimerons de ce fait avec plus de constance. Ensuite, si nous venons à imaginer que quelqu'un a quelque chose en aversion, nous l'aurons aussi de ce fait en aversion (*en vertu de la même prop.*). Mais si nous supposons que nous avons au même moment de l'amour pour cette chose, nous aurons donc dans le même temps et pour le même objet de l'amour et de l'aversion, autrement dit (*voir le sc. de la prop.* 17) nous éprouverons de l'irrésolution. C.Q.F.D.

Corollaire

Il suit, de là et de la proposition 28, que chacun fait tous les efforts qu'il peut pour que chacun aime ce qu'il aime lui-même, et haïsse aussi ce que lui-même hait. D'où vient ce mot du Poète:

Nous sommes partagés entre espoir et crainte quand nous aimons.
Il est de fer, celui qui aime ce qu'un autre lui permet[173].

Scolie

Cet effort pour faire en sorte que chacun approuve ce que soi-même on aime ou hait, est en réalité de l'ambition (*voir le sc. de la prop.* 29); et nous voyons ainsi que chacun tend par nature à faire que tous les autres vivent selon sa propre complexion; si bien que tous y tendant à égalité, ils se gênent également les uns les autres, et que tous voulant être loués ou aimés par tous, ils se haïssent réciproquement.

Proposition 32 165

Si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il ne la possède plus.

Démonstration

Du seul fait que nous imaginons que quelqu'un jouit de quelque chose (*en vertu de la prop.* 27 *et de son premier cor.*), nous aimerons cette chose et nous voudrons en jouir. Or (*par hypothèse*) nous imaginons qu'il y a un obstacle à cette joie: le fait que cet homme jouisse de cette même chose. Donc (*en vertu de la prop.* 28) nous nous efforcerons de faire en sorte qu'il ne la possède plus. C.Q.F.D.

Scolie

Nous voyons donc ce qu'il en est le plus souvent de la nature des hommes: ils plaignent ceux qui sont malheureux et envient ceux qui sont heureux; et cela (*en vertu de la prop. précédente*) avec une haine d'autant plus grande qu'ils ont plus d'amour pour la chose qu'ils imaginent être en possession d'autrui. Nous voyons ensuite que c'est de la même propriété de la nature humaine qu'il suit que les hommes font preuve de pitié et qu'il suit aussi qu'ils font preuve d'envie et d'ambition. Enfin, si nous voulons consulter l'expérience elle-même, nous constaterons qu'elle aussi enseigne tout cela – surtout si nous sommes attentifs aux premières années de notre vie. En effet l'expérience nous montre que les enfants, dont le corps est comme dans un équilibre continuel, rient ou pleurent du seul fait qu'ils voient les autres rire ou pleurer; et tout ce qu'ils voient en outre faire aux autres, ils désirent aussitôt l'imiter; et enfin ils veulent aussitôt pour eux-mêmes tout ce qu'ils imaginent que les autres apprécient – tout cela parce que, comme nous l'avons dit, les images des choses sont

diximus, sunt ipsae humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur disponiturque ad hoc vel illud agendum.

Propositio xxxiii

Cum rem nobis similem amamus, conamur, quantum possumus, efficere, ut nos contra amet.

Demonstratio

Rem, quam amamus, prae reliquis, quantum possumus, imaginari conamur (*per prop.* 12. *hujus*). Si igitur res nobis sit similis, | ipsam prae reliquis laetitia afficere conabimur (*per prop.* 29. *hujus*) 122
sive conabimur, quantum possumus, efficere, ut res amata laetitia afficiatur, concomitante idea nostri, hoc est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), ut nos contra amet. Q.E.D.

Propositio xxxiv

Quo majori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo magis gloriabimur.

Demonstratio

Nos (*per prop. praeced.*) conamur, quantum possumus, ut res amata nos contra amet, hoc est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), ut res amata laetitia afficiatur, concomitante idea nostri. Quo itaque rem amatam majori laetitia nostra de causa affectam esse imaginamur, eo magis hic conatus juvatur, hoc est (*per prop.* 11. *hujus cum ejus schol.*), eo majore laetitia afficimur. At cum ex eo laetemur, quod alium nobis similem laetitia affecimus, tum nosmet cum laetitia contemplamur (*per prop.* 30. *hujus*); ergo quo majori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo majori laetitia nosmet contemplabimur, sive (*per schol. prop.* 30. *hujus*) eo magis gloriabimur. Q.E.D.

Propositio xxxv

Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo amicitiae, quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, odio erga ipsam rem amatam afficietur et illi alteri invidebit.

Demonstratio

Quo quis majore amore rem amatam erga se affectam esse imaginatur, eo magis gloriabitur (*per praeced. prop.*), hoc est (*per sch. prop.* 30. *hujus*), laetabitur; adeoque (*per prop.* 28. *hujus*) conabitur, quantum potest, imaginari rem amatam ipsi quam arctissime devinctam, qui quidem conatus sive appetitus fomentatur, si alium idem sibi cupere imaginatur (*per prop.* 31. *hujus*). | At 123

les affections mêmes du corps humain, autrement dit les modifications par lesquelles les causes extérieures affectent le corps humain et le disposent à faire ceci ou cela.

Proposition 33

Lorsque nous aimons une chose semblable à nous, nous nous efforçons autant que nous le pouvons de faire qu'elle nous aime en retour.

Démonstration

Une chose que nous aimons plus que toutes les autres, nous nous efforçons, autant que nous le pouvons, de l'imaginer (*en vertu de la prop.* 12). Donc si la chose est semblable à nous, nous nous efforcerons d'affecter de joie cette chose plus que toutes les autres (*en vertu de la prop.* 29), 166
autrement dit nous nous efforcerons, autant que nous le pourrons, de faire que la chose aimée soit affectée d'une joie accompagnée de l'idée de nous-mêmes, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 13) qu'elle nous aime en retour. C.Q.F.D.

Proposition 34

Plus grand est l'affect dont nous imaginons que la chose aimée est affectée envers nous, plus nous nous en glorifierons.

Démonstration

Nous nous efforçons (*en vertu de la prop. précéd.*) autant que nous le pouvons, de faire que la chose aimée nous aime en retour, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 13) que la chose aimée soit affectée d'une joie accompagnée de l'idée de nous-mêmes. C'est pourquoi plus grande est la joie dont nous imaginons qu'est affectée à cause de nous la chose aimée, plus grande est l'aide que reçoit cet effort, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 11 *avec son scolie*) que plus grande est la joie dont nous sommes affectés. Or quand nous nous réjouissons d'affecter de joie une chose semblable à nous, nous nous représentons nous-mêmes avec joie (*en vertu de la prop.* 30); donc plus grand est l'affect dont nous imaginons que la chose aimée est affectée envers nous, plus grande sera la joie avec laquelle nous nous représenterons nous-mêmes, autrement dit (*en vertu du scolie de la prop.* 30), plus nous nous en glorifierons. C.Q.F.D.

Proposition 35

Si quelqu'un imagine que la chose aimée se lie avec un autre du même lien d'amitié ou d'un lien plus étroit que celui dont il jouissait seul, il sera affecté de haine envers la chose aimée et d'envie envers l'autre.

Démonstration

Plus grand est l'amour dont quelqu'un imagine qu'est affectée envers lui la chose aimée, plus il s'en glorifiera (*en vertu de la prop. précéd.*), c'est-à-dire (*en vertu du scolie de la prop.* 30), s'en réjouira; et ainsi (*en vertu de la prop.* 28), il s'efforcera, autant qu'il le peut, d'imaginer la chose aimée unie à lui de la façon la plus étroite possible – lequel effort, autrement dit appétit, sera entretenu s'il imagine un autre qui désire la même chose pour lui-même (*en vertu de la prop.* 31). Mais cet 167

hic conatus sive appetitus ab ipsius rei amatae imagine, concomitante imagine illius, quem res amata sibi jungit, coerceri supponitur; ergo (*per schol. prop.* 11. *hujus*) eo ipso tristitia afficietur, concomitante idea rei amatae tanquam causa, et simul imagine alterius, hoc est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), odio erga rem amatam afficietur, et simul erga illum alterum (*per coroll. prop.* 15. *hujus*), cui propterea (*per prop.* 23. *hujus*) quod re amata delectatur, invidebit. Q.E.D.

Scholium

Hoc odium erga rem amatam invidiae junctum *zelotypia* vocatur, quae proinde nihil aliud est quam animi fluctuatio orta ex amore et odio simul, concomitante idea alterius, cui invidetur. Praeterea hoc odium erga rem amatam majus erit pro ratione laetitiae, qua zelotypus ex reciproco rei amatae amore solebat affici, et etiam pro ratione affectus, quo erga illum, quem sibi rem amatam jungere imaginatur, affectus erat. Nam si eum oderat, eo ipso rem amatam (*per prop.* 24. *hujus*) odio habebit, quia ipsam id, quod ipse odio habet, laetitia afficere imaginatur; et etiam (*per coroll. prop.* 15. *hujus*) ex eo, quod rei amatae imaginem imagini ejus, quem odit, jungere cogitur, quae ratio plerumque locum habet in amore erga faeminam; qui enim imaginatur mulierem, quam amat, alteri sese prostituere, non solum ex eo, quod ipsius appetitus coercetur, contristabitur, sed etiam, quia rei amatae imaginem pudendis et excrementis alterius jungere cogitur, eandem aversatur; ad quod denique accedit, quod zelotypus non eodem vultu, quem res amata ei praebere solebat, ab eadem excipiatur, qua etiam de causa amans contristatur, ut jam ostendam.

Propositio XXXVI

Qui rei, qua semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis ac cum primo ipsa delectatus est.

Demonstratio

Quicquid homo simul cum re, quae ipsum delectavit, vidit, id omne (*per prop.* 15. *hujus*) erit per accidens laetitiae causa; | adeoque (*per prop.* 28. *hujus*) omni eo simul cum re, quae ipsum 124
delectavit, potiri cupiet, sive re cum omnibus iisdem circumstantiis potiri cupiet ac cum primo eadem delectatus est. Q.E.D.

Corollarium

Si itaque unam ex iis circumstantiis deficere compererit, amans contristabitur.

Demonstratio

Nam quatenus aliquam circumstantiam deficere comperit, eatenus aliquid imaginatur, quod ejus rei existentiam secludit. Cum autem ejus rei sive circumstantiae (*per prop. praec.*) sit prae amore cupidus, ergo (*per prop.* 19. *hujus*) quatenus eandem deficere imaginatur, contristabitur. Q.E.D.

A.C. 30 *Demonstratio* OP : deest V (NS)

effort, autrement dit cet appétit, est supposé être contrarié par l'image de la chose aimée elle-même, accompagnée de l'image de celui que la chose aimée lie à elle; donc (*en vertu du sc. de la prop.* 11) il sera par là même affecté de tristesse, accompagnée de l'idée de la chose aimée comme cause, et en même temps de l'image de l'autre, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 13) qu'il sera affecté de haine envers la chose aimée, et en même temps envers cet autre (*en vertu du cor. de la prop.* 15) que, parce que l'autre prend plaisir à la chose aimée (*en vertu de la prop.* 23), il enviera. C.Q.F.D.

Scolie

Cette haine envers la chose aimée jointe à de l'envie se nomme *jalousie*[174], affect qui par suite n'est rien d'autre qu'une irrésolution née simultanément de l'amour et de la haine, accompagnée de l'idée d'un autre dont on est envieux. En outre, cette haine envers la chose aimée sera plus grande à proportion de la joie dont le jaloux avait coutume d'être affecté par l'amour réciproque de la chose aimée, et à proportion aussi de l'affect dont il était affecté à l'égard de celui auquel il imagine que la chose aimée se lie. En effet, s'il le haïssait, par cela même (*en vertu de la prop.* 24) il haïra la chose aimée parce qu'il l'imaginera affectant de joie ce qu'il a en haine; et aussi (*en vertu du cor. de la prop.* 15) du fait qu'il est obligé de joindre l'image de la chose aimée à l'image de celui qu'il hait – ce qui a lieu le plus souvent dans l'amour à l'égard d'une femme; en effet, celui qui imagine la femme qu'il aime se prostituant à un autre, non seulement sera attristé du fait que son propre appétit est contrarié, mais aussi la détestera parce qu'il est obligé de joindre l'image de la chose aimée aux parties honteuses et aux excrétions d'un autre; à cela s'ajoute enfin que le jaloux n'est plus accueilli par la chose aimée du même visage qu'elle avait coutume de lui présenter – ce pourquoi aussi l'amant est attristé, comme je vais le montrer.

Proposition 36

Qui se souvient d'une chose qui lui a donné une fois du plaisir désire la posséder dans les mêmes circonstances où il en a joui la première fois.

Démonstration

Tout ce que l'homme a vu avec la chose qui lui a donné du plaisir, tout cela sera pour lui (*en vertu de la prop.* 15) cause de joie par accident; et ainsi (*en vertu de la prop.* 28) il désirera posséder tout 168
cela avec la chose qui lui a donné du plaisir; autrement dit, il désirera posséder la chose dans les mêmes circonstances, en totalité, où il en a joui la première fois. C.Q.F.D.

Corollaire

C'est pourquoi si l'une de ces circonstances se trouve manquer, l'amant sera attristé.

Démonstration

En effet, dans la mesure où il se rend compte que manque une circonstance, il imagine quelque chose qui exclut l'existence de la chose. Or puisque par amour il désire cette chose, autrement dit cette circonstance (*en vertu de la prop. précédente*), dans la mesure où il imagine que celle-ci manque (*en vertu de la prop.* 19), il sera attristé. C.Q.F.D.

Scholium

Haec tristitia, quatenus absentiam ejus, quod amamus, respicit, *desiderium* vocatur.

Propositio XXXVII

Cupiditas, quae prae tristitia vel laetitia, praeque odio vel amore oritur, eo est major, quo affectus major est.

Demonstratio

Tristitia hominis agendi potentiam (*per schol. prop.* 11. *hujus*) minuit vel coercet, hoc est (*per prop.* 7. *hujus*), conatum, quo homo in suo esse perseverare conatur minuit vel coercet; adeoque (*per prop.* 5. *hujus*) huic conatui est contraria; et quicquid homo tristitia affectus conatur, est tristitiam amovere. At (*per tristitiae defin.*) quo tristitia major est, eo majori parti hominis agendi potentiae necesse est opponi; ergo quo major tristitia est, eo majore agendi potentia conabitur homo contra tristitiam amovere, hoc est (*per schol. prop.* 9. *hujus*), eo majore cupiditate sive appetitu conabitur tristitiam amovere.

[2] Deinde, quoniam laetitia (*per idem schol. prop.* 11. *hujus*) hominis agendi potentiam auget vel juvat, facile eadem via demonstratur, quod homo, laetitia affectus, nihil aliud cupit quam eandem conservare, idque eo majore | cupiditate, quo laetitia major erit. 125

[3] Denique, quoniam odium et amor sunt ipsi laetitiae vel tristitiae affectus, sequitur eodem modo, quod conatus, appetitus sive cupiditas, quae prae odio vel amore oritur, major erit pro ratione odii et amoris. Q.E.D.

Propositio XXXVIII

Si quis rem amatam odio habere inceperit, ita ut amor plane aboleatur, eandem majore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo majori, quo amor antea major fuerat.

Demonstratio

Nam si quis rem, quam amat, odio habere incipit, plures ejus appetitus coercentur, quam si eandem non amavisset. Amor namque laetitia est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), quam homo, quantum potest (*per prop.* 28. *hujus*), conservare conatur, idque (*per idem schol.*) rem amatam, ut praesentem, contemplando eandemque (*per prop.* 21. *hujus*) laetitia, quantum potest, afficiendo, qui quidem conatus (*per prop. praec.*) eo est major, quo amor major est, ut et conatus efficiendi, ut res amata ipsum contra amet (*vid. prop.* 33. *hujus*). At hi conatus odio erga rem amatam coercentur (*per coroll. prop.* 13. *et per prop.* 23. *hujus*); ergo amans (*per schol. prop.* 11. *hujus*) hac etiam de causa tristitia afficietur, et eo majori, quo amor major fuerat, hoc est, praeter tristitiam,

Scolie

Cette tristesse, dans la mesure où elle concerne l'absence de la chose que nous aimons, s'appelle *regret*[175].

Proposition 37

Le désir qui naît à l'occasion d'une tristesse ou d'une joie, d'une haine ou d'un amour, est d'autant plus grand que l'affect est plus grand.

Démonstration

La tristesse diminue ou contrarie la puissance d'agir de l'homme (*en vertu du sc. de la prop.* 11), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 7) diminue ou contrarie l'effort par lequel il tend à persévérer dans son être; elle est ainsi (*en vertu de la prop.* 5) contraire à cet effort; et tout l'effort d'un homme affecté de tristesse est d'écarter cette tristesse. Or (*en vertu de la déf. de la tristesse*) plus la tristesse est grande, plus grande est la part de la puissance d'agir de l'homme qu'il est nécessaire de lui opposer; et donc, plus grande est la tristesse, plus grande sera la puissance d'agir avec laquelle l'homme s'efforcera en sens contraire d'écarter la tristesse, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 9) plus grand sera le désir ou l'appétit avec lequel il tendra à écarter la tristesse.

[2] Ensuite, puisque la joie (*en vertu du même sc. de la prop.* 11) augmente ou aide la puissance d'agir d'un homme, il est facile de démontrer par la même voie qu'un homme affecté de joie ne désire rien d'autre que la conserver, et cela avec un désir d'autant plus grand que la joie sera plus 169
grande.

[3] Enfin, puisque haine et amour sont les affects mêmes de joie ou de tristesse, il s'ensuit de la même façon que l'effort, l'appétit, autrement dit le désir qui surgit à l'occasion d'une haine ou d'un amour sera plus grand à proportion de la haine et de l'amour. C.Q.F.D.

Proposition 38

Si quelqu'un a commencé à avoir en haine la chose aimée, de sorte que l'amour ait complètement disparu, il la poursuivra à motif égal d'une haine plus grande que s'il ne l'avait jamais aimée – et d'autant plus grande que l'amour auparavant aura été plus grand.

Démonstration

En effet si quelqu'un a commencé à avoir en haine la chose qu'il aime, cela contrarie un plus grand nombre de ses appétits que s'il ne l'avait jamais aimée. Car l'amour est une joie (*en vertu du sc. de la prop.* 13) que l'homme, autant qu'il peut (*en vertu de la prop.* 28) s'efforce de conserver; et cela (*en vertu du même scolie*) en se représentant la chose aimée comme présente et (*en vertu de la prop.* 21) en affectant celle-ci de joie autant qu'il le peut; cet effort (*en vertu de la prop. précéd.*) est d'autant plus grand que l'amour est plus grand, comme l'est aussi l'effort pour faire que la chose aimée l'aime en retour (*voir la prop.* 33). Mais ces efforts sont contrariés par la haine envers la chose aimée (*en vertu du cor. de la prop.* 13 *et de la prop.* 23); donc l'amant (*en vertu du scolie de la prop.* 11) est aussi affecté de tristesse pour cette raison, et d'autant plus que l'amour a été plus grand; c'est-à-dire qu'outre la tristesse qui a été cause de la haine, une autre tristesse tire son origine du

quae odii fuit causa, alia ex eo oritur, quod rem amavit; et consequenter majore tristitiae affectu rem amatam contemplabitur, hoc est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), majori odio prosequetur, quam si eandem non amavisset, et eo majori, quo amor major fuerat. Q.E.D.

Propositio xxxix

Qui aliquem odio habet, ei malum inferre conabitur, nisi ex eo majus sibi malum oriri timeat; et contra, qui aliquem amat, ei eadem lege benefacere conabitur. |

Demonstratio

126 Aliquem odio habere est (*per schol. prop.* 13. *hujus*) aliquem ut tristitiae causam imaginari; adeoque (*per prop.* 28. *hujus*) is, qui aliquem odio habet, eundem amovere vel destruere conabitur. Sed si inde aliquid tristius sive (quod idem est) majus malum sibi timeat, idque se vitare posse credit non inferendo ei, quem odit, malum, quod meditabatur, a malo inferendo (*per eandem prop.* 28. *hujus*) abstinere cupiet; idque (*per prop.* 37. *hujus*) majore conatu, quam quo tenebatur inferendi malum, qui propterea praevalebit, ut volebamus. Secundae partis demonstratio eodem modo procedit. Ergo qui aliquem odio habet, etc. Q.E.D.

Scholium

Per bonum hic intelligo omne genus laetitiae, et quicquid porro ad eandem conducit, et praecipue id, quod desiderio, qualecunque illud sit, satisfacit. Per malum autem omne tristitiae genus, et praecipue id, quod desiderium frustratur. Supra enim (*in schol. prop.* 9. *hujus*) ostendimus nos nihil cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra id bonum vocamus, quod cupimus; et consequenter id, quod aversamur, malum appellamus; quare unusquisque ex suo affectu judicat seu aestimat, quid bonum, quid malum, quid melius, quid pejus, et quid denique optimum quidve pessimum sit. Sic avarus argenti copiam optimum, ejus autem inopiam pessimum judicat. Ambitiosus autem nihil aeque ac gloriam cupit, et contra nihil aeque ac pudorem, reformidat. Invido deinde nihil jucundius quam alterius infelicitas, et nihil molestius quam aliena felicitas; ac sic unusquisque ex suo affectu rem aliquam bonam aut malam, utilem aut inutilem esse judicat.

[2] Caeterum hic affectus, quo homo ita disponitur, ut id, quod vult, nolit, vel ut id, quod non vult, velit, *timor* vocatur, qui proinde nihil aliud est quam metus, quatenus homo ab eodem disponitur, ad malum, quod futurum judicat, minore vitandum (*vid. prop.* 28. *hujus*). Sed si malum, quod timet, pudor sit, tum timor appellatur *verecundia*. Denique si cupiditas malum futurum vitandi coercetur | timore alterius mali, ita ut quid potius velit, nesciat, tum metus 127
vocatur *consternatio*, praecipue si utrumque malum, quod timetur, ex maximis sit.

A.T. 27–28 « ut id, quod vult, nolit, vel ut id, quod non vult, velit » : cf. *Rom.* 7:15; vd. notam 176.

fait qu'il a aimé cette chose; et par conséquent il se représentera la chose aimée avec un plus grand affect de tristesse, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 13) qu'il la poursuivra d'une plus grande haine que s'il ne l'avait jamais aimée, et cela d'autant plus que son amour avait été plus grand. C.Q.F.D.

Proposition 39

Qui a quelqu'un en haine s'efforcera de lui faire du mal, sauf s'il a peur qu'en résulte pour lui un mal plus grand; et à l'inverse qui aime quelqu'un s'efforcera par la même loi de lui faire du bien.

Démonstration

170 Avoir quelqu'un en haine, c'est (*en vertu du sc. de la prop.* 13) imaginer ce quelqu'un comme cause d'une tristesse; et ainsi (*en vertu de la prop.* 28) celui qui a quelqu'un en haine s'efforcera de l'écarter ou de le détruire. Mais s'il a peur qu'il en résulte pour lui quelque chose de plus triste, autrement dit (ce qui revient au même) un mal plus grand, et s'il croit pouvoir l'éviter en ne faisant pas à celui qu'il hait le mal qu'il méditait, il désirera (*en vertu de la même prop.* 28) s'abstenir de faire ce mal; et son effort en cela (*en vertu de la prop.* 37) sera plus grand que celui qui l'occupait de faire du mal, et pour cette raison l'emportera, comme nous le voulions. On procède de la même façon pour démontrer la seconde partie. Donc qui a quelqu'un en haine etc. C.Q.F.D.

Scolie

Par bien j'entends ici tout genre de joie, comme aussi tout ce qui conduit à la joie, et au premier chef ce qui contente un désir, quel que soit ce désir; par mal, tout genre de tristesse et au premier chef ce qui frustre un désir. En effet, nous l'avons montré plus haut (*dans le sc. de la prop.* 9), nous ne désirons jamais quelque chose parce que nous jugeons que c'est un bien, mais au contraire nous nommons « bien » ce que nous désirons; et par voie de conséquence nous appelons ce que nous avons en aversion « mal ». Voilà pourquoi c'est d'après son affect que chacun juge, ou apprécie, ce qui est bon et ce qui est mauvais, ce qui est meilleur et ce qui est pire, et en définitive ce qui est le plus grand bien ou ce qui est le plus grand mal. Ainsi un avare juge que l'abondance d'argent est le plus grand bien, et sa disette le plus grand mal. Mais un ambitieux ne désire rien tant que la gloire, et inversement il ne redoute rien tant que la honte. Pour un envieux, rien de plus agréable que le malheur d'autrui, rien de plus pénible que le bonheur des autres; et ainsi, chacun juge d'après son affect que telle chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile.

[2] Au reste cet affect qui met l'homme dans la disposition de ne pas vouloir ce qu'il veut, ou de vouloir ce qu'il ne veut pas, se nomme la *peur*[176]; et la peur par conséquent n'est rien d'autre que la crainte en tant qu'elle dispose un homme à éviter par un moindre mal un mal qu'il juge devoir advenir (*voir prop.* 28). Mais si le mal dont on a peur est la honte, cette peur s'appelle alors la *réserve*. Enfin, si le désir d'éviter un mal à venir est contrarié par la peur d'un autre mal en 171
sorte qu'on ne sache plus ce qu'on préfère, la crainte s'appelle alors l'*épouvante*, principalement si l'un et l'autre des maux dont on a peur sont des plus grands.

Propositio XL

Qui se odio haberi ab aliquo imaginatur, nec se ullam odii causam illi dedisse credit, eundem odio contra habebit.

Demonstratio

Qui aliquem odio affectum imaginatur, eo ipso etiam odio afficietur (*per prop.* 27. *hujus*), hoc est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), tristitia, concomitante idea causae externae. At ipse (*per hypothesin*) nullam hujus tristitiae causam imaginatur praeter illum, qui ipsum odio habet; ergo ex hoc, quod se odio haberi ab aliquo imaginatur, tristitia afficietur, concomitante idea ejus, qui ipsum odio habet, sive (*per idem schol.*) eundem odio habebit. Q.E.D.

Scholium

Quod si se justam odii causam praebuisse imaginatur, tum (*per prop.* 30. *hujus et ejusdem schol.*) pudore afficietur. Sed hoc (*per prop.* 25. *hujus*) raro contingit. Praeterea haec odii reciprocatio oriri etiam potest ex eo, quod odium sequatur conatus malum inferendi ei, qui odio habetur (*per prop.* 39. *hujus*). Qui igitur se odio haberi ab aliquo imaginatur, eundem alicujus mali sive tristitiae causam imaginabitur; atque adeo tristitia afficietur seu metu, concomitante idea ejus, qui ipsum odio habet, tanquam causa, hoc est, odio contra afficietur, ut supra.

Corollarium I

Qui, quem amat, odio erga se affectum imaginatur, odio et amore simul conflictabitur. Nam quatenus imaginatur ab eodem se odio haberi, determinatur (*per prop. praeced.*) ad eundem contra odio habendum. At (*per hypothesin*) ipsum nihilominus amat; ergo odio et amore simul conflictabitur. |

Corollarium II 128

Si aliquis imaginatur ab aliquo, quem antea nullo affectu prosecutus est, malum aliquod prae odio sibi illatum esse, statim idem malum eidem referre conabitur.

Demonstratio

Qui aliquem odio erga se affectum esse imaginatur, eum contra (*per praeced. prop.*) odio habebit, et (*per prop.* 26. *hujus*) id omne comminisci conabitur, quod eundem possit tristitia afficere, atque id eidem (*per prop.* 39. *hujus*) inferre studebit. At (*per hypothesin*) primum, quod hujusmodi imaginatur, est malum sibi illatum; ergo idem statim eidem inferre conabitur. Q.E.D.

Scholium

Conatus malum inferendi ei, quem odimus, *ira* vocatur; conatus autem malum nobis illatum referendi *vindicta* appellatur.

Proposition 40

Qui imagine qu'il est objet de haine pour quelqu'un, et croit ne lui avoir donné aucune cause de haine, le haïra en retour.

Démonstration

Qui imagine quelqu'un affecté de haine, est par là même aussi affecté de haine (*en vertu de la prop.* 27), c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 13) de tristesse accompagnée de l'idée d'une cause externe. Mais lui-même (*par hypothèse*) n'imagine aucune cause de cette tristesse si ce n'est celui qui l'a en haine; donc du fait qu'il s'imagine être objet de haine pour quelqu'un, il sera affecté de tristesse accompagnée de l'idée de celui qui l'a en haine, autrement dit (*en vertu du même scolie*) il le haïra. C.Q.F.D.

Scolie

Qui imagine avoir fourni une juste cause de haine sera alors (*en vertu de la prop.* 30 *et de son scolie*) affecté de honte. Mais cela (*en vertu de la prop.* 25) arrive rarement. En outre cette réciprocité de haine peut aussi tirer son origine de ce qu'après la haine viendra un effort pour faire du mal à celui que l'on a en haine (*en vertu de la prop.* 39). Donc, qui s'imagine être objet de haine pour quelqu'un, imaginera celui-là comme cause de quelque mal, autrement dit de quelque tristesse; et ainsi il sera affecté de tristesse, ou de crainte, accompagnée de l'idée de celui qui l'a en haine comme d'une cause; c'est-à-dire qu'il sera affecté de haine en retour comme ci-dessus.

Corollaire 1

Qui imagine celui qu'il aime affecté de haine envers lui sera simultanément en proie à la haine et à l'amour. En effet dans la mesure où il imagine qu'il est pour lui objet de haine, il est déterminé (*en vertu de la prop. précéd.*) à l'avoir en haine en retour. Mais (*par hypothèse*) il l'aime néanmoins. Donc il sera simultanément en proie à la haine et à l'amour.

Corollaire 2 172

Si quelqu'un imagine que quelqu'un à l'égard de qui il n'éprouvait antérieurement aucun affect lui a fait quelque mal par haine, il s'efforcera aussitôt de lui faire le même mal à son tour.

Démonstration

Qui imagine que quelqu'un est affecté de haine envers lui, l'aura en haine à son tour (*en vertu de la prop. précéd.*); et (*en vertu de la prop.* 26) il s'efforcera de se représenter tout ce qui peut l'affecter de tristesse, puis (*en vertu de la prop.* 39) tentera de le lui faire. Or (*par hypothèse*) la première chose qu'il imagine de cette façon, c'est le mal qu'on lui a fait; donc il s'efforcera aussitôt de lui faire le même mal. C.Q.F.D.

Scolie

L'effort pour faire du mal à celui que nous haïssons se nomme *colère*; mais l'effort pour rendre le mal que l'on nous a fait s'appelle *vengeance*.

Propositio xli

Si quis ab aliquo se amari imaginatur, nec se ullam ad id causam dedisse credit (quod per coroll. prop. 15. et per prop. 16. hujus fieri potest), *eundem contra amabit.*

Demonstratio

Haec propositio eadem via demonstratur ac praecedens. Cujus etiam scholium vide.

Scholium

Quod si se justam amoris causam praebuisse crediderit, gloriabitur (*per prop.* 30. *hujus cum ejusdem schol.*), quod quidem (*per prop.* 25. *hujus*) frequentius contingit, et cujus contrarium evenire diximus, quando aliquis ab aliquo se odio haberi imaginatur (*vide schol. prop. praeced.*). Porro hic reciprocus amor et consequenter (*per prop.* 39. *hujus*) conatus benefaciendi ei, qui nos amat quique (*per eandem prop.* 39. *hujus*) nobis benefacere conatur, *gratia* seu *gratitudo* vocatur; atque adeo apparet homines longe paratiores esse ad vindictam quam ad referendum beneficium. |

Corollarium

Qui ab eo, quem odio habet, se amari imaginatur, odio et amore simul conflictabitur. Quod eadem via qua primum prop. praecedentis coroll. demonstratur.

Scholium

Quod si odium praevaluerit, ei, a quo amatur, malum inferre conabitur, qui quidem affectus *crudelitas* appellatur, praecipue si illum, qui amat, nullam odii communem causam praebuisse creditur.

Propositio xlii

Qui in aliquem amore aut spe gloriae motus beneficium contulit, contristabitur, si viderit beneficium ingrato animo accipi.

Demonstratio

Qui rem aliquam sibi similem amat, conatur, quantum potest, efficere, ut ab ipsa contra ametur (*per prop.* 33. *hujus*). Qui igitur prae amore in aliquem beneficium contulit, id facit desiderio, quo tenetur, ut contra ametur, hoc est (*per prop.* 34. *hujus*), spe gloriae sive (*per schol. prop.* 30. *hujus*) laetitiae; adeoque (*per prop.* 12. *hujus*) hanc gloriae causam, quantum potest, imaginari sive ut actu existentem contemplari conabitur. At (*per hypothesin*) aliud imaginatur, quod ejusdem causae existentiam secludit; ergo (*per prop.* 19. *hujus*) eo ipso contristabitur. Q.E.D.

A.C. 5–6 *Demonstratio / Haec propositio* OP : *Betoging. / Dit* NS : *Quod* V 17 *prop.* suppl. edd. : *pr.* V (NS) : *Voorstelling* NS : deest OP

Proposition 41

Si quelqu'un imagine être aimé par quelqu'un d'autre, et s'il ne croit pas lui en avoir donné de raison, (ce qui peut arriver en vertu du cor. de la prop. 15 et de la prop. 16), *il l'aimera en retour.*

Démonstration

Cette proposition se démontre par la même voie que la précédente. Voyez aussi son scolie.

Scolie

S'il a cru avoir fourni une juste cause d'amour, il se glorifiera (*en vertu de la prop.* 30 *avec son scolie*), ce qui (*en vertu de la prop.* 25) arrive assez fréquemment, et dont le contraire survient, nous l'avons dit, lorsque quelqu'un imagine être objet de haine pour quelqu'un (*voir le sc. de la prop. précéd.*). En outre, cet amour réciproque, et par conséquent (*en vertu de la prop.* 39) l'effort pour faire du bien à celui qui nous aime et qui (*en vertu de cette même prop.* 39) s'efforce de nous faire du bien, se nomme *reconnaissance* ou *gratitude*; et ainsi il apparaît que les hommes sont beaucoup plus prompts à la vengeance qu'à rendre un bienfait.

Corollaire

Qui imagine être aimé par celui qu'il a en haine, sera en proie simultanément à l'amour et à la haine. Cela se démontre par la même voie que le premier corollaire de la proposition précédente.

Scolie

Si c'est la haine qui l'a emporté, il s'efforcera de faire du mal à celui qui l'aime; et cet affect s'appelle *cruauté*, surtout si l'on croit que celui qui aime n'a fourni aucune cause ordinaire de haine.

Proposition 42

Qui, mû par l'amour ou par un espoir de gloire, a fait du bien à quelqu'un, sera attristé s'il voit que son bienfait est accueilli avec ingratitude.

Démonstration

Qui aime une chose semblable à soi s'efforce autant qu'il peut d'être aimé par elle en retour (*en vertu de la prop.* 33). Donc qui, par amour, a fait du bien à quelqu'un, l'a fait par le désir qui était le sien d'être aimé en retour (*en vertu de la prop.* 34), c'est-à-dire par espoir de gloire, autrement dit (*en vertu du scolie de la prop.* 30) de joie; et ainsi (*en vertu de la prop.* 12) il s'efforcera d'imaginer autant qu'il peut cette cause de gloire, autrement dit de se la représenter comme existant en acte. Or (*par hypothèse*) il imagine autre chose qui exclut l'existence de cette cause; donc (*en vertu de la prop.* 19), il sera par cela même attristé. C.Q.F.D.

Propositio xliii

Odium reciproco odio augetur et amore contra deleri potest.

Demonstratio

Qui eum, quem odit, odio contra erga se affectum esse imaginatur, eo ipso (*per prop.* 40. *hujus*) novum odium oritur, durante (*per hypothesin*) adhuc primo. Sed si contra eundem amore erga se affectum esse imaginetur, quatenus hoc imaginatur, eatenus (*per prop.* 30. *hujus*) se ipsum cum laetitia contemplatur, et | eatenus (*per prop.* 29. *hujus*) eidem placere conabitur, hoc est 130
(*per prop.* 41. *hujus*), eatenus conatur ipsum odio non habere nullaque tristitia afficere; qui quidem conatus (*per prop.* 37. *hujus*) major vel minor erit, pro ratione affectus, ex quo oritur; atque adeo si major fuerit illo, qui ex odio oritur, et quo rem, quam odit (*per prop.* 26. *hujus*), tristitia afficere conatur, ei praevalebit, et odium ex animo delebit. Q.E.D.

Propositio xliv

Odium, quod amore plane vincitur, in amorem transit; et amor propterea major est, quam si odium non praecessisset.

Demonstratio eodem modo procedit ac propositionis 38. hujus. Nam qui rem, quam odit sive quam cum tristitia contemplari solebat, amare incipit, eo ipso, quod amat, laetatur, et huic laetitiae, quam amor involvit (*vide ejus defin. in schol. prop.* 13. *hujus*), illa etiam accedit, quae ex eo oritur, quod conatus amovendi tristitiam, quam odium involvit (*ut in prop.* 37. *hujus ostendimus*), prorsus juvatur, concomitante idea ejus, quem odio habuit tanquam causa.

Scholium

Quamvis res ita se habeat, nemo tamen conabitur rem aliquam odio habere vel tristitia affici, ut majori hac laetitia fruatur; hoc est, nemo spe damnum recuperandi, damnum sibi inferri cupiet, nec aegrotare desiderabit spe convalescendi. Nam unusquisque suum esse conservare et tristitiam, quantum potest, amovere semper conabitur. Quod si contra concipi posset, hominem posse cupere aliquem odio habere, ut eum postea majori amore prosequatur, tum eundem odio habere semper desiderabit. Nam quo odium majus fuerit, eo amor erit major, atque adeo desiderabit semper, ut odium magis magisque augeatur, et eadem de causa homo magis ac magis aegrotare conabitur, ut majori laetitia ex restauranda valetudine postea fruatur; atque adeo semper aegrotare conabitur, quod (*per prop.* 6. *hujus*) est absurdum. |

A.C. 8 *41* Schmidt edd. recc. : *40* OP V (NS) edd. vett.

Proposition 43

La haine est augmentée par une haine réciproque, et peut être en revanche détruite par l'amour.

Démonstration

Si quelqu'un imagine celui qu'il hait comme affecté envers lui d'une haine en retour, par cela même (*en vertu de la prop.* 40) une nouvelle haine prend naissance, alors que (*par hypothèse*) la première dure encore. Mais s'il l'imagine en revanche affecté d'amour envers lui, dans la mesure exacte où il imagine cela (*en vertu de la prop.* 30) il se représentera lui-même avec joie et (*en vertu* 174
de la prop. 29) s'efforcera de plaire à cet autre; c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 41) qu'il s'efforce de ne pas l'avoir en haine, et de ne l'affecter d'aucune tristesse; et cet effort (*en vertu de la prop.* 37) sera plus ou moins grand à proportion de l'affect dont il prend naissance; et ainsi, s'il est plus grand que celui qui prend naissance de la haine et par lequel (*en vertu de la prop.* 26) il s'efforce d'affecter de tristesse la chose qu'il hait, il l'emportera et il extirpera la haine du cœur. C.Q.F.D.

Proposition 44

La haine qui est entièrement vaincue par l'amour se change en amour; et pour cette raison l'amour est plus grand que si la haine ne l'avait pas précédé.

Démonstration

Cette démonstration procède de la même façon que celle de la proposition 38. En effet, qui commence à aimer une chose qu'il haïssait, autrement dit qu'il avait coutume de se représenter avec tristesse, du fait même qu'il l'aime devient joyeux; et à cette joie qu'implique l'amour (*voir sa définition dans le scolie de la prop.* 13) s'ajoute aussi celle qui prend naissance du fait qu'est pleinement aidé l'effort pour repousser la tristesse qu'implique la haine (*comme nous l'avons montré dans la prop.* 37); et cette joie est accompagnée de l'idée de celui qu'il a eu en haine comme sa cause.

Scolie

Bien qu'il en soit ainsi, personne cependant ne s'efforcera d'avoir une chose en haine, ou de l'affecter de tristesse, pour jouir d'une joie plus grande; c'est-à-dire que personne ne désirera s'infliger un dommage dans l'espoir de toucher un dédommagement, ni ne désirera tomber malade dans l'espoir de guérir. Car chacun s'efforcera toujours de conserver son être et de repousser la tristesse autant que faire se peut. En revanche, s'il était concevable qu'un homme puisse désirer avoir quelqu'un en haine pour éprouver par la suite à son égard un plus grand amour, alors il désirerait toujours l'avoir en haine. En effet, plus la haine aura été grande, plus l'amour sera grand, et ainsi il désirera toujours que la haine augmente de plus en plus; pour la même raison, un homme s'efforcera d'être de plus en plus malade pour jouir par la suite d'une plus grande joie, une fois guéri; et ainsi, il s'efforcera d'être toujours malade, ce qui (*en vertu de la prop.* 6) est absurde.

Propositio xlv 131

Si quis aliquem sibi similem odio in rem sibi similem, quam amat, affectum esse imaginatur, eum odio habebit.

Demonstratio

Nam res amata eum, qui ipsam odit, odio contra habet (*per prop.* 40. *hujus*); adeoque amans, qui aliquem imaginatur rem amatam odio habere, eo ipso rem amatam odio, hoc est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), tristitia affectam esse imaginatur, et consequenter (*per prop.* 21. *hujus*) contristatur, idque concomitante idea ejus, qui rem amatam odit, tanquam causa, hoc est (*per schol. prop.* 13. *hujus*), ipsum odio habebit, Q.E.D.

Propositio xlvi

Si quis ab aliquo cujusdam classis sive nationis a sua diversae laetitia vel tristitia affectus fuerit, concomitante ejus idea, sub nomine universali classis vel nationis, tanquam causa, is non tantum illum, sed omnes ejusdem classis vel nationis amabit, vel odio habebit.

Demonstratio

Hujus rei demonstratio patet ex propositione 16. hujus partis.

Propositio xlvii

Laetitia, quae ex eo oritur, quod scilicet rem, quam odimus, destrui aut alio malo affici imaginamur, non oritur absque ulla animi tristitia.

Demonstratio patet ex prop. 27. hujus. Nam quatenus rem nobis similem tristitia affici imaginamur, eatenus contristamur.

Scholium

Potest haec propositio etiam demonstrari ex corollario propositionis 17. partis 2. Quoties enim rei recordamur, quamvis | ipsa actu non existat, eandem tamen ut praesentem contemplamur, 132
corpusque eodem modo afficitur; quare quatenus rei memoria viget, eatenus homo determinatur ad eandem cum tristitia contemplandum, quae determinatio, manente adhuc rei imagine, coercetur quidem memoria illarum rerum, quae hujus existentiam secludunt, sed non tollitur; atque adeo homo eatenus tantum laetatur, quatenus haec determinatio coercetur; et hinc fit, ut haec laetitia, quae ex rei, quam odimus, malo oritur, toties repetatur, quoties ejusdem rei recordamur. Nam, uti diximus, quando ejusdem rei imago excitatur, quia haec ipsius rei existentiam involvit, hominem determinat ad rem cum eadem tristitia contemplandum, qua

A.C. 11 *cujusdam* Pa Gf Ri V-L edd. post. : *cujusdem* OP ante corr. : *ejusdem* perperam OP-corr V (NS) Br Gi 15–16 *Demonstratio / Hujus rei demonstratio* OP (NS) : *Cujus rei demonstratio* V 24 *tamen* V (NS) Leopold Ap Ge edd. post. : *tantum* OP edd. vett. V-L Gn 25 post vocem *afficitur* NS add. *als of zy tegenwoordig was*; vd. Tab. II ad loc.

A.T. 11 « classis sive nationis » : vd. notam 177.

Proposition 45 175

Si quelqu'un imagine que quelqu'un de semblable à lui est affecté de haine à l'égard d'une chose semblable à lui, et qu'il aime, il l'aura en haine.

Démonstration

En effet la chose aimée hait en retour celui qui la hait (*en vertu de la prop.* 40); et ainsi l'amant qui imagine que quelqu'un a en haine cette chose aimée, imagine par là même cette chose aimée comme affectée de haine, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 13) de tristesse; et par conséquent (*en vertu de la prop.* 21), il est attristé, et sa tristesse s'accompagne de l'idée de celui qui hait la chose aimée comme sa cause, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 13) qu'il aura celui-là en haine. C.Q.F.D.

Proposition 46

Si quelqu'un a été affecté, par quelqu'un d'une certaine classe[177] *ou d'une certaine nation différente de la sienne, d'une joie ou d'une tristesse accompagnée de l'idée de celui-ci comme cause, sous le nom universel de sa classe ou de sa nation, il aimera ou aura en haine non seulement cet homme, mais aussi tous ceux de la même classe ou de la même nation.*

Démonstration

La démonstration est évidente d'après la proposition 16 de cette partie.

Proposition 47

La joie qui naît de ce que nous imaginons qu'une chose que nous haïssons est détruite ou affectée d'un autre mal, ne naît pas sans quelque tristesse du cœur.

Démonstration

C'est évident d'après la proposition 27 de cette partie. En effet, en tant que nous imaginons qu'une chose semblable à nous est affectée de tristesse, nous sommes attristés.

Scolie

Cette proposition peut aussi se démontrer par le corollaire de la proposition 17 de la partie
II. Car chaque fois que nous nous souvenons d'une chose, même si elle n'existe pas en acte, 176
nous nous la représentons cependant comme présente, et le corps est affecté de la même façon; c'est pourquoi dans la mesure où subsiste la mémoire de la chose, l'homme est déterminé à se la représenter avec tristesse; et cette détermination, tant que dure l'image de la chose, est contrariée par la mémoire des choses qui excluent son existence, mais n'est pas supprimée. Et ainsi, l'homme est joyeux seulement dans la mesure où cette détermination est contrariée. Il en résulte que cette joie qui prend naissance du mal survenu à une chose que nous haïssons se répète autant de fois que nous nous souvenons de cette chose. En effet, comme nous l'avons dit, quand l'image de cette chose est excitée, parce qu'elle implique l'existence de cette chose même, elle détermine l'homme à se représenter cette chose avec la même tristesse à laquelle il était

eandem contemplari solebat, cum ipsa existeret. Sed quia ejusdem rei imagini alias junxit, quae ejusdem existentiam secludunt, ideo haec ad tristitiam determinatio statim coercetur, et homo de novo laetatur, et hoc toties, quoties haec repetitio fit. Atque haec eadem est causa, cur homines laetantur, quoties alicujus jam praeteriti mali recordantur, et cur pericula, a quibus liberati sunt, narrare gaudeant. Nam ubi aliquod periculum imaginantur, idem veluti adhuc futurum contemplantur et ad id metuendum determinantur, quae determinatio de novo coercetur idea libertatis, quam hujus periculi ideae junxerunt, cum ab eodem liberati sunt, quaeque eos de novo securos reddit, atque adeo de novo laetantur.

Propositio XLVIII

Amor et odium, ex. gr. erga Petrum, destruitur, si tristitia, quam hoc, et laetitia, quam ille involvit, ideae alterius causae jungatur; et eatenus uterque diminuitur, quatenus imaginamur Petrum non solum fuisse alterutrius causam.

Demonstratio patet ex sola amoris et odii definitione, quam vide in schol. prop. 13. hujus. Nam propter hoc solum laetitia vocatur amor et tristitia odium erga Petrum, quia scilicet Petrus hujus vel illius affectus causa esse consideratur. Hoc itaque prorsus vel | ex parte sublato, affectus 133
quoque erga Petrum prorsus vel ex parte diminuitur. Q.E.D.

Propositio XLIX

Amor et odium erga rem, quam liberam esse imaginamur, major ex pari causa uterque debet esse quam erga necessariam.

Demonstratio

Res, quam liberam esse imaginamur, debet (*per defin. 7. p.* 1.) per se absque aliis percipi. Si igitur eandem laetitiae vel tristitiae causam esse imaginemur, eo ipso (*per schol. prop.* 13. *hujus*) eandem amabimus vel odio habebimus, idque (*per prop. praeced.*) summo amore vel odio, qui ex dato affectu oriri potest. Sed si rem, quae ejusdem affectus est causa, ut necessariam imaginemur, tum (*per eandem defin. 7. p.* 1.) ipsam non solam, sed cum aliis ejusdem affectus causam esse imaginabimur, atque adeo (*per prop. praec.*) amor et odium erga ipsam minor erit. Q.E.D.

Scholium

Hinc sequitur, homines, quia se liberos esse existimant, majore amore vel odio se invicem prosequi quam alia; ad quod accedit affectuum imitatio, de qua vide prop. 27, 34, 40, et 43. hujus.

A.C. 15 *affectus* NS-marg (*hartstocht* NS) Stern V-L seorsum edd. post. : *effectus* OP edd. vett. V-L : om. V (pace S-T, ubi falso legitur *affectus*)

accoutumé lorsqu'elle existait. Mais parce qu'à l'image de cette chose il en a joint d'autres qui excluent son existence, cette détermination à la tristesse est aussitôt contrariée, et l'homme est de nouveau joyeux, et cela autant de fois qu'a lieu cette répétition. Et c'est pour la même cause que les hommes sont joyeux chaque fois qu'ils se souviennent de quelque mal passé, et se réjouissent de raconter les dangers dont ils se sont libérés. En effet, lorsqu'ils imaginent quelque danger, ils se le représentent comme s'il était encore à venir et ils sont déterminés à le craindre; mais cette détermination est de nouveau contrariée par l'idée de la liberté qu'ils ont jointe à l'idée de ce danger quand ils s'en sont libérés et qui de nouveau leur a rendu la sécurité; et ainsi ils sont de nouveau joyeux.

Proposition 48

L'amour et la haine, par exemple à l'égard de Pierre, sont détruits si la tristesse qu'implique la haine et la joie qu'implique l'amour sont joints à l'idée d'une autre cause; et l'un et l'autre sont diminués dans la mesure où nous imaginons que Pierre n'a pas été à lui seul la cause de l'une ou de l'autre.

Démonstration

C'est évident d'après la seule définition de l'amour et de la haine; les voir dans le scolie de la prop. 13. En effet, la joie est appelée amour envers Pierre, et la tristesse haine envers Pierre pour cette seule raison que Pierre est considéré comme la cause de l'un ou l'autre de ces affects. C'est pourquoi si cette raison disparaît totalement ou en partie, l'affect envers Pierre est aussi diminué, 177
totalement ou en partie. C.Q.F.D.

Proposition 49

L'amour et la haine à l'égard d'une chose dont nous imaginons qu'elle est libre doivent être l'un et l'autre, à égalité de cause, plus grands qu'à l'égard d'une chose nécessaire.

Démonstration

Une chose dont nous imaginons qu'elle est libre doit (*en vertu de la déf.* 7 *p.* 1) être perçue par elle-même indépendamment des autres. Donc, si nous imaginons cette même chose comme cause de joie ou de tristesse, par cela même (*en vertu du scolie de la prop.* 13) nous l'aimerons ou nous l'aurons en haine, et cela (*en vertu de la prop. précédente*) de l'amour le plus grand ou de la haine la plus grande qui puisse prendre naissance d'un affect donné. Mais si nous imaginons comme nécessaire la chose qui est cause de cet affect, alors (*en vertu de la même déf.* 7 *p.* 1) nous imaginerons qu'elle est cause de cet affect non pas seule, mais avec d'autres choses, et ainsi (*en vertu de la prop. précédente*) l'amour et la haine à son égard seront moindres. C.Q.F.D.

Scolie

Il s'ensuit que les hommes, puisqu'ils estiment être libres, éprouvent les uns envers les autres un amour ou une haine plus grands qu'envers les autres choses; à cela s'ajoute l'imitation des affects – sur ce point voir les prop. 27, 34, 40 et 43.

Propositio L

Res quaecunque potest esse per accidens spei aut metus causa.

Demonstratio

Haec propositio eadem via demonstratur, qua propositio 15. hujus, quam vide una cum schol. propositionis 18. hujus.

Scholium

Res, quae per accidens spei aut metus sunt causae, bona aut mala omina vocantur. Deinde quatenus haec eadem omina sunt spei aut metus causa, eatenus (*per defin. spei et metus, quam vid. in schol.* 2. *prop.* 18. *hujus*) laetitiae aut tristitiae sunt causa, et | consequenter (*per coroll. prop.* 15. 134
hujus) eatenus eadem amamus vel odio habemus, et (*per prop.* 28. *hujus*) tanquam media ad ea, quae speramus, adhibere, vel tanquam obstacula aut metus causas amovere conamur. Praeterea ex propositione 25. hujus sequitur nos natura ita esse constitutos, ut ea, quae speramus, facile, quae autem timemus, difficile credamus, et ut de iis plus minusve justo sentiamus. Atque ex his ortae sunt superstitiones, quibus homines ubique conflictantur. Caeterum non puto operae esse pretium animi hic ostendere fluctuationes, quae ex spe et metu oriuntur, quandoquidem ex sola horum affectuum definitione sequitur non dari spem sine metu neque metum sine spe (ut fusius suo loco explicabimus); et praeterea quandoquidem quatenus aliquid speramus aut metuimus, eatenus idem amamus vel odio habemus; atque adeo quicquid de amore et odio diximus, facile unusquisque spei et metui applicare poterit.

Propositio LI

Diversi homines ab uno eodemque objecto diversimode affici possunt, et unus idemque homo ab uno eodemque objecto potest diversis temporibus diversimode affici.

Demonstratio

Corpus humanum (*per post.* 3. *p.* 2.) a corporibus externis plurimis modis afficitur. Possunt igitur eodem tempore duo homines diversimode esse affecti; atque adeo (*per axiom.* 1. *quod est post lemma* 3., *quod vide post prop.* 13. *p.* 2.) ab uno, eodemque objecto possunt diversimode affici. Deinde (*per idem postul.*) corpus humanum potest jam hoc, jam alio modo esse affectum, et consequenter (*per idem axiom.*) ab uno, eodemque objecto diversis temporibus diversimode affici. Q.E.D.

A.C. 3–4 *Demonstratio / Haec propositio* OP : *Betoging. / Dit* NS : *quod* V 4–5 *schol. propositionis 18. hujus* OP V (NS) edd. vett. V-L Bl : *schol. 2. propositionis 18. hujus* edd. cett. (auctore Leopold 70); vd. notam 178 8 *causa* OP V edd. (praeter Ba Cr) : *causae* Ba Cr (auctore Akkerman 68–69; ex *oorzaken* NS)

A.T. 17 « suo loco » : E III, def. aff. 12–13 cum explicatione (infra, p. 324.13–23).

Proposition 50

N'importe quelle chose peut être par accident cause d'espoir ou de crainte.

Démonstration

Cette proposition se démontre par la même voie que la proposition 15 – voir cette proposition, avec le scolie[178] de la proposition 18.

Scolie

Les choses qui sont par accident cause d'espoir ou de crainte sont appelées bons ou mauvais présages. Ensuite, en tant que ces présages sont cause d'espoir ou de crainte, dans cette mesure (*en vertu des définitions de l'espoir et de la crainte – voir scolie* 2. *de la prop.* 18) ils sont cause de joie ou de tristesse, et par conséquent, (*en vertu du cor. de la prop.* 15) nous les aimons ou nous les 178
avons en haine et (*en vertu de la prop.* 28) nous nous efforçons de nous en servir comme de moyens pour arriver à ce que nous aimons ou de les écarter comme des obstacles ou des causes de crainte. En outre, il suit de la proposition 25 que, par nature, nous sommes ainsi constitués que nous croyons avec facilité ce que nous espérons et avec difficulté ce que nous craignons et que nous en faisons trop ou trop peu de cas par rapport à ce qui est juste. Et c'est de là qu'ont pris naissance les superstitions, par lesquelles les hommes partout sont déchirés. D'ailleurs je ne crois pas qu'il vaille la peine de montrer ici les états d'irrésolution qui prennent naissance à partir de l'espoir ou de la crainte, puisque, de la seule définition de ces affects, il suit qu'il n'y a pas d'espoir sans crainte ni de crainte sans espoir (comme nous l'expliquerons plus en détail en son lieu[179]); et aussi parce que, dans la mesure où nous espérons ou craignons quelque chose, nous aimons cette chose ou l'avons en haine, et qu'ainsi tout ce que nous avons dit de l'amour et de la haine, chacun pourra facilement l'appliquer à l'espoir et à la crainte.

Proposition 51

Des hommes différents peuvent être affectés de façon différente par un seul et même objet, et un seul et même homme peut être affecté de façon différente par un seul et même objet en des temps différents.

Démonstration

Le corps humain (*en vertu du post.* 3 *de la p.* 11) est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de façons. Deux hommes peuvent donc être en un même temps affectés de façon différente; et ainsi (*en vertu de l'ax.* 1 *qui suit le lemme* 3, *à la suite de la prop.* 13 *p.* 11) ils peuvent être affectés de façon différente par un seul et même objet. En second lieu (*en vertu du même postulat*) le corps humain peut être à tel moment affecté de telle façon et à tel moment de telle autre; et par conséquent (*en vertu du même axiome*) il peut être affecté par un seul et même objet de façon différente en des temps différents. C.Q.F.D.

Scholium

Videmus itaque fieri posse, ut quod hic amat, alter odio habeat, et quod hic metuit, alter non metuat, et ut unus idemque homo jam amet, quod antea oderit, et ut jam audeat, quod antea timuit, etc. Deinde, quia unusquisque ex suo affectu | judicat, quid bonum, quid malum, quid 135
melius et quid pejus sit (*vide schol. prop.* 39. *hujus*), sequitur homines tam judicio quam affectu variare *posse; et hinc fit, ut cum alios aliis comparamus, ex sola affectuum differentia a nobis distinguantur, et ut alios intrepidos, alios timidos, alios denique alio nomine appellemus. Ex. gr. illum ego intrepidum vocabo, qui malum contemnit, quod ego timere soleo; et si praeterea ad hoc attendam, quod ejus cupiditas malum inferendi ei, quem odit, et benefaciendi ei, quem amat, non coercetur timore mali, a quo ego contineri soleo, ipsum audacem appellabo. Deinde ille mihi timidus videbitur, qui malum timet, quod ego contemnere soleo, et si insuper ad hoc attendam, quod ejus cupiditas coercetur timore mali, quod me continere nequit, ipsum pusillanimem esse dicam, et sic unusquisque judicabit. Denique ex hac hominis naturae et judicii inconstantia, ut et quod homo saepe ex solo affectu de rebus judicat, et quod res, quas ad laetitiam vel tristitiam facere credit, quasque propterea (*per prop.* 28. *hujus*), ut fiant, promovere vel amovere conatur, saepe non nisi imaginariae sint, ut jam taceam alia, quae in 2. parte ostendimus de rerum incertitudine, facile concipimus hominem posse saepe in causa esse, tam ut contristetur, quam ut laetetur, sive ut tam tristitia quam laetitia afficiatur, concomitante idea sui tanquam causa; atque adeo facile intelligimus, quid poenitentia et quid acquiescentia in se ipso sit. Nempe poenitentia est tristitia, concomitante idea sui, et acquiescentia in se ipso est laetitia, concomitante idea sui tanquam causa, et hi affectus vehementissimi sunt, quia homines se liberos esse credunt (*vid. prop.* 49. *hujus*).

Propositio LII

Objectum, quod simul cum aliis antea vidimus, vel quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus, non tamdiu contemplabimur ac illud, quod aliquid singulare habere imaginamur. |

Demonstratio 136

Simulatque objectum, quod cum aliis vidimus, imaginamur, statim et aliorum recordamur (*per prop.* 18. *p.* 2., *cujus etiam schol. vide*) et sic ex unius contemplatione statim in contemplationem alterius incidimus. Atque eadem est ratio objecti, quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus. Nam eo ipso supponimus nos nihil in eo contemplari, quod antea cum

*N.B. *Posse hoc fieri, tametsi mens humana pars esset divini intellectus, ostendimus in schol. p.* 13. *p.* 2.

A. C. 13 *naturae* conicimus (NS) Cr (auctore Akkerman 68) : *naturâ (-a)* OP V edd. cett. 19 *ipso* V edd. recc. : *ipsa* OP edd. vett. 20 *ipso* V edd. recc. : *ipsa* OP edd. vett. 32 *schol. p.* 13. V-L Ge Gn Bl : *schol. p.* 17. OP V (NS) edd. vett. Ba Cr Curley : *Coroll. Prop.* 11. tent. V-L, prob. Ap Lantzenberg Halpern ; vd. notam 181

A. T. 16–17 « quae in 2. parte ostendimus de rerum incertitudine » : fort. E II prop. 31. cum cor. (p. 208.27–210.18) ; II prop. 49., sch. ¶ 1 (230.22–30).

Scolie

C'est pourquoi il peut se faire, nous le voyons, que ce que l'un aime, l'autre l'ait en haine ; que l'un craigne ce que l'autre ne craint pas ; qu'un seul et même homme aime à présent ce qu'auparavant il aura haï, et qu'à présent il ose ce qu'auparavant il craignait, etc. En second lieu, puisque chacun juge en fonction de son affect de ce qui est bon ou mauvais, de ce qui est meilleur ou pire (*voir* 179
le sc. de la prop. 39), il s'ensuit que les hommes peuvent* diverger aussi bien de jugement que d'affect ; il en résulte que lorsque nous les comparons les uns aux autres, la différence d'affects nous suffit pour les distinguer et que nous appelons les uns intrépides, d'autres peureux, et d'autres enfin d'autres noms. Par exemple, je donnerai quant à moi le nom d'intrépide à celui qui méprise un mal que j'ai, moi, l'habitude de craindre ; et si je suis en outre attentif au fait que son désir de faire du mal à celui qu'il hait et du bien à celui qu'il aime n'est pas jugulé par la peur d'un mal qui a coutume, moi, de me retenir, je l'appellerai audacieux. Je trouverai ensuite peureux, moi, celui qui a peur d'un mal que moi, j'ai coutume de mépriser, et si en outre je suis attentif au fait que son désir est jugulé par la peur d'un mal qui ne saurait me retenir, je dirai alors qu'il est lâche ; et ainsi jugera chacun. Enfin cette inconstance de la nature de l'homme et de son jugement, comme aussi le fait qu'il juge souvent des choses d'après son affect seulement, et que les choses qu'il croit contribuer à la joie ou à la tristesse, et qu'il s'efforce pour cette raison (*en vertu de la prop. 28*) de susciter ou d'écarter, souvent ne sont qu'imaginaires, sans parler ici du reste, concernant l'incertitude des choses, que nous avons exposé dans la seconde partie[180] : voilà ce qui nous rend facile à concevoir que l'homme puisse souvent être en cause tant en ce qu'il s'attriste qu'en ce qu'il se réjouit, autrement dit en ce qu'il est affecté tant de tristesse que de joie avec accompagnement de l'idée de soi-même comme cause ; et nous entendons ainsi facilement ce que c'est que le repentir et que la satisfaction de soi-même. Le repentir est la tristesse qu'accompagne l'idée de soi-même comme cause et la satisfaction de soi-même est la joie qu'accompagne l'idée de soi-même comme cause : deux affects qui sont extrêmement vifs parce que les hommes croient qu'ils sont libres (*voir la prop.* 49).

Proposition 52

Un objet que nous avons vu autrefois avec d'autres, ou dont nous imaginons qu'il n'a rien qui ne soit commun à plusieurs, nous n'allons pas nous le représenter aussi longtemps que celui dont nous imaginons qu'il a quelque chose de singulier.

Démonstration 180

Dès que nous imaginons un objet que nous avons vu avec d'autres, aussitôt nous nous ressouvenons aussi des autres (*en vertu de la prop.* 18 *p.* II ; *voir aussi son scolie*) ; et ainsi nous en venons aussitôt de la représentation de l'un à la représentation de l'autre. Le cas est le même pour un objet dont nous imaginons qu'il n'a rien qui ne soit commun à plusieurs. Car nous

*N.B. *Cela peut se produire, encore que l'âme humaine soit une partie de l'entendement divin, nous l'avons montré dans le sc. de la prop.* 13 *p.* II[181]

aliis non viderimus. Verum cum supponimus nos in objecto aliquo aliquid singulare, quod antea nunquam vidimus, imaginari, nihil aliud dicimus, quam quod mens, dum illud objectum contemplatur, nullum aliud in se habeat, in cujus contemplationem ex contemplatione illius incidere potest; atque adeo ad illud solum contemplandum determinata est. Ergo objectum, etc. Q.E.D.

Scholium

Haec mentis affectio sive rei singularis imaginatio, quatenus sola in mente versatur, vocatur *admiratio*, quae si ab objecto, quod timemus, moveatur, *consternatio* dicitur, quia mali admiratio hominem suspensum in sola sui contemplatione ita tenet, ut de aliis cogitare non valeat, quibus illud malum vitare posset. Sed si id, quod admiramur, sit hominis alicujus prudentia, industria, vel aliquid hujusmodi, quia eo ipso hominem nobis longe antecellere contemplamur, tum admiratio vocatur *veneratio*; alias *horror*, si hominis iram, invidiam etc. admiramur. Deinde, si hominis, quem amamus, prudentiam, industriam etc. admiramur, amor eo ipso (*per prop.* 12. *hujus*) major erit, et hunc amorem admirationi sive venerationi junctum *devotionem* vocamus. Et ad hunc modum concipere etiam possumus odium, spem, securitatem et alios affectus admirationi junctos; atque adeo plures affectus deducere poterimus, quam qui receptis vocabulis indicari solent. Unde apparet affectuum nomina inventa esse magis ex eorum vulgari usu quam ex eorundem accurata cognitione.

[2] Admirationi opponitur *contemptus*, cujus tamen causa haec plerumque est, quod sc. ex eo, quod aliquem rem aliquam | admirari, amare, metuere etc. videmus, vel ex eo, quod res 137
aliqua primo aspectu apparet similis rebus, quas admiramur, amamus, metuimus etc. (*per prop.* 15. *cum ejus coroll. et prop.* 27. *hujus*) determinamur ad eandem rem admirandum, amandum, metuendum etc. Sed si ex ipsius rei praesentia vel accuratiore contemplatione id omne de eadem negare cogamur, quod causa admirationis, amoris, metus etc. esse potest, tum mens ex ipsa rei praesentia magis ad ea cogitandum, quae in objecto non sunt, quam quae in ipso sunt, determinata manet, cum tamen contra ex objecti praesentia id praecipue cogitare soleat, quod in objecto est. Porro sicut devotio ex rei, quam amamus, admiratione, sic *irrisio* ex rei, quam odimus vel metuimus, contemptu oritur, et *dedignatio* ex stultitiae contemptu, sicuti veneratio ex admiratione prudentiae. Possumus denique amorem, spem, gloriam et alios affectus junctos contemptui concipere, atque inde alios praeterea affectus deducere, quos etiam nullo singulari vocabulo ab aliis distinguere solemus.

Propositio liii

Cum mens se ipsam suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur; et eo magis, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginatur.

supposons du même coup que nous ne nous y représentons rien que nous n'ayons vu auparavant avec d'autres. Mais supposer que nous imaginons dans un objet quelque chose de singulier que nous n'avons jamais vu auparavant, c'est tout simplement dire que l'âme, pendant qu'elle se représente cet objet, n'en a en elle aucun autre à la représentation de quoi elle puisse en venir à partir de la représentation de celui-ci; et ainsi elle est déterminée à se le représenter seul. Donc un objet etc. C.Q.F.D.

Scolie[182]

Cette affection de l'âme, autrement dit cette imagination d'une chose singulière en tant qu'elle se trouve seule dans l'âme, s'appelle l'*admiration*[183]; et si elle est émue par un objet que nous craignons, on la nomme *épouvante*, parce que l'admiration devant un mal tient l'homme tellement suspendu dans la seule représentation de ce mal qu'il n'est pas capable de penser à d'autres choses, au moyen desquelles il aurait pu éviter ce mal. Mais si l'objet de notre admiration est la prudence d'un homme, son activité ou quelque chose de ce genre, comme de ce fait même nous nous représentons que cet homme l'emporte de beaucoup sur nous, l'admiration s'appelle alors de la *vénération*, et dans d'autres cas de l'*horreur*, si c'est sa colère, son caractère envieux, etc., qui nous étonnent. En second lieu, si nous admirons la prudence, l'activité etc. d'un homme que nous aimons, l'amour du même coup (*en vertu de la prop.* 12) en sera plus grand; et cet amour qui se joint à l'admiration, autrement dit à la vénération, nous l'appelons de la *dévotion*. De la même façon, nous pouvons concevoir aussi haine, espoir, assurance et autres affects joints à l'admiration; et nous pourrons déduire ainsi plus d'affects que l'usage n'a de mots reçus pour les désigner. Ce qui montre bien que les noms des affects ont été tirés plutôt de l'usage que la foule en fait que de leur exacte connaissance.

[2] À l'admiration s'oppose le *mépris*, dont la cause est pourtant le plus souvent la suivante: de ce que nous voyons quelqu'un admirer, aimer, craindre etc. quelque chose, ou encore de ce 181
qu'une certaine chose à première vue paraît semblable aux choses que nous admirons, aimons, craignons etc., nous sommes (*en vertu de la prop.* 15 *avec son cor. et de la prop.* 27) déterminés à admirer cette chose, à l'aimer, à la craindre etc. Mais si la présence de la chose même, ou une représentation plus exacte, nous forcent à en nier tout ce qui peut causer admiration, amour, crainte etc., alors l'âme, par la présence même de la chose, demeure déterminée à penser plutôt à ce qui n'est pas dans l'objet qu'à ce qui y est – alors que pourtant la présence de l'objet a coutume, à l'inverse, de la faire penser principalement à ce qui est dans l'objet. Poursuivons: tout comme la dévotion naît de l'admiration pour une chose que nous aimons, la *dérision* naît du mépris pour une chose que nous haïssons ou craignons; et le *dédain* naît du mépris pour la sottise, tout comme la vénération de l'admiration pour la sagesse. Nous pouvons enfin concevoir amour, espoir, gloire et autres affects joints avec du mépris, et en déduire d'autres affects supplémentaires sans avoir non plus, d'ordinaire, de mot particulier pour les distinguer des autres.

Proposition 53

Quand l'âme se représente elle-même avec sa puissance d'agir, elle est joyeuse; et d'autant plus joyeuse qu'elle s'imagine plus distinctement elle-même avec sa puissance d'agir.

Demonstratio

Homo se ipsum non cognoscit nisi per affectiones sui corporis earumque ideas (*per prop.* 19. *et* 23. *p.* 2.). Cum ergo fit, ut mens se ipsam possit contemplari, eo ipso ad majorem perfectionem transire, hoc est (*per schol. prop.* 11. *hujus*), laetitia affici supponitur, et eo majori, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginari potest. Q.E.D.

Corollarium

Haec laetitia magis magisque fovetur, quo magis homo se ab aliis laudari imaginatur. Nam quo magis se ab aliis laudari imaginatur, eo majori laetitia alios ab ipso affici imaginatur, idque | 138
concomitante idea sui (*per schol. prop.* 29. *hujus*); atque adeo (*per prop.* 27. *hujus*) ipse majore laetitia, concomitante idea sui, afficitur. Q.E.D.

Propositio LIV

Mens ea tantum imaginari conatur, quae ipsius agendi potentiam ponunt.

Demonstratio

Mentis conatus sive potentia est ipsa ipsius mentis essentia (*per prop.* 7. *hujus*). Mentis autem essentia (*ut per se notum*) id tantum, quod mens est et potest, affirmat; at non id, quod non est neque potest; adeoque id tantum imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam affirmat sive ponit. Q.E.D.

Propositio LV

Cum mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur.

Demonstratio

Mentis essentia id tantum, quod mens est et potest, affirmat, sive de natura mentis est ea tantummodo imaginari, quae ipsius agendi potentiam ponunt (*per prop. praeced.*). Cum itaque dicimus, quod mens, dum se ipsam contemplatur, suam imaginatur impotentiam, nihil aliud dicimus, quam quod, dum mens aliquid imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam ponit, hic ejus conatus coercetur, sive (*per schol. prop.* 11. *hujus*) quod ipsa contristatur. Q.E.D.

Corollarium

Haec tristitia magis ac magis fovetur, si se ab aliis vituperari imaginatur, quod eodem modo demonstratur ac coroll. prop. 53. hujus.

Scholium

Haec tristitia, concomitante idea nostrae imbecillitatis, *humilitas* appellatur; laetitia autem, quae ex contemplatione nostri | oritur, *philautia* vel *acquiescentia in se ipso* vocatur. Et quoniam 139
haec toties repetitur, quoties homo suas virtutes sive suam agendi potentiam contemplatur, hinc ergo etiam fit, ut unusquisque facta sua narrare suique tam corporis quam animi vires ostentare gestiat, et ut homines hac de causa sibi invicem molesti sint. Ex quibus iterum sequitur

Démonstration

L'homme ne se connaît pas lui-même, sinon par l'intermédiaire des affections de son corps et de leurs idées (*en vertu des prop.* 19 *et* 23 *p.* 11). Quand donc il arrive à l'âme de pouvoir se représenter elle-même, elle est supposée du même coup passer à une plus grande perfection, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 11) être affectée de joie, et d'une joie d'autant plus grande qu'elle peut s'imaginer plus distinctement, elle-même avec sa puissance d'agir. C.Q.F.D.

Corollaire

Cette joie est de plus en plus attisée à mesure que l'homme s'imagine davantage être loué par les autres. Car plus il s'imagine que les autres le louent, plus grande est la joie dont il s'imagine que les autres sont affectés par lui, et cela avec en accompagnement l'idée de lui-même (*en vertu du* 182
sc. de la prop. 29); et ainsi (*en vertu de la prop.* 27), il est lui-même affecté d'une joie plus grande qu'accompagne l'idée de lui-même. C.Q.F.D.

Proposition 54

L'âme s'efforce d'imaginer cela seulement qui pose sa puissance d'agir.

Démonstration

L'effort de l'âme, autrement dit sa puissance, c'est l'essence même de cette même âme (*en vertu de la prop.* 7). Or l'essence de l'âme (*comme il est connu de soi*) affirme seulement ce qu'est l'âme et ce qu'elle peut, mais non ce qu'elle n'est ni ne peut. Et ainsi elle s'efforce d'imaginer cela seulement qui affirme, autrement dit qui pose sa puissance d'agir. C.Q.F.D.

Proposition 55

Quand l'âme imagine son impuissance, par là même elle s'attriste.

Démonstration

L'essence de l'âme affirme seulement ce qu'est l'âme et ce qu'elle peut; autrement dit, il est de la nature de l'âme d'imaginer seulement les choses qui posent sa puissance d'agir (*en vertu de la prop. précédente*). C'est pourquoi, lorsque nous dirons que l'âme en se représentant elle-même, imagine son impuissance, nous dirons simplement que, pendant que l'âme s'efforce d'imaginer quelque chose qui pose sa puissance d'agir, cet effort qui est le sien est contrarié; autrement dit (*en vertu du sc. de la prop.* 11), qu'elle s'attriste. C.Q.F.D.

Corollaire

Cette tristesse est de plus en plus attisée si l'on imagine qu'on est blâmé par les autres. On le démontre de la même façon que le corollaire de la Proposition 53.

Scolie

Cette tristesse qu'accompagne l'idée de notre faiblesse, on l'appelle *humilité*[184]; et la joie qui naît de la représentation de nous-mêmes se nomme *amour-propre* ou *satisfaction de soi-même*. 183
Et comme cette joie se répète à chaque fois que l'homme se représente ses vertus, autrement dit sa puissance d'agir, il en résulte également que chacun brûle de raconter ses exploits et de faire étalage de sa force, aussi bien physique que morale, ce qui rend les hommes pénibles à

homines natura esse invidos (*vid. schol. prop.* 24. *et schol. prop.* 32. *hujus*) sive ob suorum aequalium imbecillitatem gaudere et contra propter eorundem virtutem contristari. Nam quoties unusquisque suas actiones imaginatur, toties laetitia (*per prop.* 53. *hujus*) afficitur, et eo majore, quo actiones plus perfectionis exprimere, et easdem distinctius imaginatur, hoc est (*per illa, quae in schol.* 1. *prop.* 40. *p.* 2. *dicta sunt*), quo magis easdem ab aliis distinguere et ut res singulares contemplari potest. Quare unusquisque ex contemplatione sui tunc maxime gaudebit, quando aliquid in se contemplatur, quod de reliquis negat. Sed si id, quod de se affirmat, ad universalem hominis vel animalis ideam refert, non tantopere gaudebit; et contra contristabitur, si suas, ad aliorum actiones comparatas, imbecilliores esse imaginetur, quam quidem tristitiam (*per prop.* 28. *hujus*) amovere conabitur, idque suorum aequalium actiones perperam interpretando vel suas, quantum potest, adornando. Apparet igitur homines natura proclives esse ad odium et invidiam, ad quam accedit ipsa educatio. Nam parentes solo honoris et invidiae stimulo liberos ad virtutem concitare solent. Sed scrupulus forsan remanet, quod non raro hominum virtutes admiremur eosque veneremur. Hunc ergo ut amoveam, sequens addam corollarium.

Corollarium

Nemo virtutem alicui, nisi aequali, invidet.

Demonstratio

Invidia est ipsum odium (*vid. schol. prop.* 24. *hujus*) sive (*per schol. prop.* 13. *hujus*) tristitia, hoc est (*per schol. prop.* 11. *hujus*), affectio, qua hominis agendi potentia seu conatus coercetur. At homo (*per schol. prop.* 9. *hujus*) nihil agere conatur neque cupit, nisi quod ex data sua natura sequi potest; ergo homo | nullam de se agendi potentiam seu (quod idem est) virtutem praedicari 140
cupiet, quae naturae alterius est propria et suae aliena; adeoque ejus cupiditas coerceri, hoc est (*per schol. prop.* 11. *hujus*), ipse contristari nequit ex eo, quod aliquam virtutem in aliquo ipsi dissimili contemplatur, et consequenter neque ei invidere poterit, at quidem suo aequali, qui cum ipso ejusdem naturae supponitur. Q.E.D.

Scholium

Cum igitur supra in scholio propositionis 52. hujus partis dixerimus nos hominem venerari ex eo, quod ipsius prudentiam, fortitudinem etc. admiramur, id fit (*ut ex ipsa prop. patet*), quia has virtutes ei singulariter inesse et non ut nostrae naturae communes imaginamur, adeoque easdem ipsi non magis invidebimus quam arboribus altitudinem et leonibus fortitudinem etc.

supporter les uns pour les autres[185]. D'où de nouveau cette conséquence : les hommes par nature sont envieux (*voir sc. de la prop.* 24 *et sc. de la prop.* 32), autrement dit la faiblesse de leurs égaux les réjouit et au contraire leur vertu les attriste. Car chacun, sitôt qu'il imagine ses propres actions, est à chaque fois affecté de joie (*en vertu de la prop.* 53), et d'une joie d'autant plus grande qu'il imagine que ces actions expriment plus de perfection et qu'il les imagine plus distinctement, autrement dit (*en vertu de ce qu'on a dit dans le sc.* 1 *de la prop.* 40, *p.* 11) qu'il est plus capable de les distinguer des autres et de se les représenter comme des choses singulières. Voilà pourquoi c'est au moment où il se représente en lui quelque chose qu'il nie de tous les autres que chacun goûtera le plus de joie à se représenter soi-même. Mais s'il rapporte ce qu'il affirme de soi à l'idée universelle de l'homme ou de l'animal, il ne se réjouira pas autant ; et à l'inverse il s'attristera si, en comparant ses actions à celles des autres, il s'imagine qu'elles sont plus médiocres – tristesse qu'assurément (*en vertu de la prop.* 28) il s'efforcera d'écarter en interprétant de travers les actions de ses égaux et en enjolivant les siennes autant qu'il peut. Il apparaît donc que les hommes sont par nature enclins à la haine et à l'envie, nature à quoi vient s'ajouter l'éducation. Car les parents ont coutume d'utiliser le seul aiguillon de l'honneur et de l'envie pour inciter leurs enfants à la vertu. Mais un scrupule subsiste peut-être : il y a souvent des hommes dont nous admirons les vertus, et que nous vénérons. Pour écarter ce scrupule, je vais donc ajouter le corollaire suivant.

Corollaire

Nul n'envie la vertu d'autrui, sauf s'il s'agit d'un égal.

Démonstration

L'envie est la haine elle-même (*voir sc. de la prop.* 24), autrement dit (*en vertu du sc. de la prop.* 13) la tristesse, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 11) une affection par laquelle la puissance d'agir ou l'effort de l'homme est contrariée. Mais l'homme (*en vertu du sc. de la prop.* 9) ne s'efforce ni n'a le désir de rien faire sinon ce qui peut suivre de sa nature telle qu'elle est donnée ; un homme ne désirera donc pas que lui soit attribuée comme prédicat une puissance d'agir, ou (ce 184
qui revient au même) une vertu, qui soit propre à la nature d'un autre et étrangère à la sienne. Et ainsi son désir ne pourra pas être contrarié, c'est-à-dire (*en vertu du sc. de la prop.* 11) qu'il ne pourra pas s'attrister de ce qu'il se représente une certaine vertu chez quelqu'un qui ne lui ressemble pas, et par conséquent il ne pourra pas non plus l'envier. Mais il pourra bien envier son égal, qui est supposé être de même nature que lui. C.Q.F.D.

Scolie

Quand donc nous avons dit plus haut, dans le scolie de la proposition 52, que nous vénérions un homme pour la prudence, la force d'âme etc. que nous admirons en lui, le fait s'explique (*comme cette même prop. le fait bien voir*) parce que nous imaginons que ces vertus lui appartiennent en propre, à titre singulier, et non pas comme des propriétés communes à notre nature. Et ainsi nous ne l'envierons pas plus pour ces vertus que nous n'envions les arbres pour leur hauteur, les lions pour leur vaillance, etc[186].

Propositio LVI

Laetitiae, tristitiae et cupiditatis, et consequenter uniuscujusque affectus, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis, vel qui ab his derivatur, nempe amoris, odii, spei, metus etc. tot species dantur, quot sunt species objectorum, a quibus afficimur.

Demonstratio

Laetitia et tristitia et consequenter affectus, qui ex his componuntur vel ex his derivantur, passiones sunt (*per schol. prop.* 11. *hujus*); nos autem (*per prop.* 1. *hujus*) necessario patimur, quatenus ideas habemus inadaequatas; et quatenus easdem habemus (*per prop.* 3. *hujus*), eatenus tantum patimur, hoc est (*vid. schol. prop.* 40. *p.* 2.), eatenus tantum necessario patimur, quatenus imaginamur sive (*vid. prop.* 17. *p.* 2. *cum ejus schol.*) quatenus afficimur affectu, qui naturam nostri corporis et naturam corporis externi involvit. Natura igitur uniuscujusque passionis ita necessario debet explicari, ut objecti, a quo afficimur, natura exprimatur. Nempe laetitia, quae ex objecto, ex. gr. A oritur, naturam ipsius | objecti A, et laetitia, quae ex objecto B oritur, ipsius 141
objecti B naturam involvit; atque adeo hi duo laetitiae affectus natura sunt diversi, quia ex causis diversae naturae oriuntur. Sic etiam tristitiae affectus, qui ex uno objecto oritur, diversus natura est a tristitia, quae ab alia causa oritur; quod etiam de amore, odio, spe, metu, animi fluctuatione etc. intelligendum est. Ac proinde laetitiae, tristitiae, amoris, odii etc. tot species necessario dantur, quot sunt species objectorum, a quibus afficimur. At cupiditas est ipsa uniuscujusque essentia seu natura, quatenus ex data quacunque ejus constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum (*vid. schol. prop.* 9. *hujus*); ergo, prout unusquisque a causis externis hac aut illa laetitiae, tristitiae, amoris, odii etc. specie afficitur, hoc est, prout ejus natura hoc aut alio modo constituitur, ita ejus cupiditas alia atque alia esse, et natura unius a natura alterius cupiditatis tantum differre necesse est, quantum affectus, a quibus unaquaeque oritur, inter se differunt. Dantur itaque tot species cupiditatis, quot sunt species laetitiae, tristitiae, amoris etc., et consequenter (*per jam ostensa*) quot sunt objectorum species, a quibus afficimur. Q.E.D.

Scholium

Inter affectuum species, quae (*per prop. praec.*) perplurimae esse debent, insignes sunt luxuria, ebrietas, libido, avaritia et ambitio, quae non nisi amoris vel cupiditatis sunt notiones, quae hujus utriusque affectus naturam explicant per objecta, ad quae referuntur. Nam per *luxuriam, ebrietatem, libidinem, avaritiam* et *ambitionem* nihil aliud intelligimus, quam convivandi, potandi, coeundi, divitiarum et gloriae immoderatum amorem vel cupiditatem. Praeterea hi affectus, quatenus eos per solum objectum, ad quod referuntur, ab aliis distinguimus, contrarios non habent. Nam *temperantia*, quam luxuriae, et *sobrietas*, quam ebrietati, et denique *castitas*, quam libidini opponere solemus, affectus seu passiones non sunt, sed animi indicant potentiam, quae hos affectus moderatur. Caeterum reliquas affectuum species hic explicare nec possum

Proposition 56

Pour la joie, la tristesse et le désir, et par conséquent pour chaque affect qui est ou bien composé de ceux-là, telle l'irrésolution, ou bien dérivé à partir d'eux, ainsi l'amour, la haine, l'espoir, la crainte etc., il en existe autant d'espèces qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés.

Démonstration

La joie, la tristesse et, par conséquent, les affects qui en sont composés ou dérivés, sont des passions (*en vertu du sc. de la prop.* 11); or, quant à nous (*en vertu de la prop.* 1) nous pâtissons nécessairement en tant que nous avons des idées inadéquates; et c'est seulement en tant que nous les avons (*en vertu de la prop.* 3), que nous pâtissons, c'est-à-dire (*voir le sc de la prop.* 40 *p.* 11) que nous pâtissons nécessairement et seulement en tant que nous imaginons, autrement dit (*voir la prop.* 17 *p.* 11 *avec son scolie*) en tant que nous sommes affectés d'un affect qui implique la nature de notre corps et la nature d'un corps extérieur. Donc la nature de chaque passion doit nécessairement s'expliquer de façon que soit exprimée la nature de l'objet par lequel nous sommes affectés. Ainsi la joie qui naît d'un objet, par exemple A, implique la nature de ce même objet A, et la joie qui naît d'un objet B implique la nature de ce même objet B; et ces deux affects 185
de joie sont différents par leur nature parce qu'ils naissent de causes de nature différente. Ainsi aussi, un affect de tristesse qui naît d'un objet est différent par sa nature d'une tristesse qui naît d'une autre cause; et il faut le comprendre également de l'amour, de la haine, de l'espoir, de la crainte, de l'irrésolution, etc. Et c'est pourquoi de la joie, de la tristesse, de l'amour, de la haine etc. il y a nécessairement autant d'espèces qu'il existe d'espèces d'objets par quoi nous sommes affectés. Quant au désir, il est l'essence même de chacun, ou sa nature, en tant qu'à partir de son état présent, quel qu'il soit, on la conçoit comme déterminée à faire quelque chose, (*voir le scolie de la prop.* 9); donc, selon que chacun est affecté par des causes extérieures de telle ou telle espèce de joie, de tristesse, d'amour, de haine, etc., c'est-à-dire selon que sa nature est constituée selon telle ou telle modalité, il est nécessaire que son désir soit tel ou tel, et que la nature d'un désir diffère de la nature d'un autre autant que les affects d'où ils tirent naissance diffèrent entre eux. C'est pourquoi il y a autant d'espèces de désir qu'il y a d'espèces de joie, de tristesse, d'amour etc. et par conséquent (*en vertu de ce que l'on a montré plus haut*) autant qu'il existe d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés. C.Q.F.D.

Scolie

Entre les espèces d'affects, qui (*en vertu de la prop. préc.*) doivent être extrêmement nombreuses, les plus marquantes sont la gourmandise[187], l'ivrognerie, la lubricité, la cupidité et l'ambition, qui ne sont que des notions relatives à l'amour et au désir: elles expliquent la nature de l'un et l'autre de ces affects par l'entremise des objets auxquels ils se rapportent. Car par *gourmandise, ivrognerie, lubricité, cupidité* et *ambition*, nous n'entendons rien d'autre qu'un amour ou un désir immodéré de manger, de boire, de faire l'amour, d'acquérir des richesses et de la gloire. En outre ces affects, en tant que nous ne les distinguons des autres que par l'objet auquel ils se rapportent, n'ont pas de contraires. Car la *frugalité*, la *sobriété* et enfin la *chasteté*, que nous avons coutume d'opposer à la gourmandise, à l'ivrognerie et à la lubricité, ne sont pas des affects, ou des passions: elles désignent la puissance de caractère qui règle ces affects. Au demeurant,

(quia tot sunt quot objectorum species) nec, si possem, necesse est. Nam ad id, quod intendimus, nempe | ad affectuum vires et mentis in eosdem potentiam determinandum, nobis sufficit 142
uniuscujusque affectus generalem habere definitionem. Sufficit, inquam, nobis affectuum et mentis communes proprietates intelligere, ut determinare possimus, qualis et quanta sit mentis potentia in moderandis et coercendis affectibus. Quamvis itaque magna sit differentia inter hunc et illum amoris, odii vel cupiditatis affectum, ex. gr. inter amorem erga liberos et inter amorem erga uxorem, nobis tamen has differentias cognoscere et affectuum naturam et originem ulterius indagare non est opus.

Propositio LVII

Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.

Demonstratio

Haec propositio patet ex axiom. 1., quod vide post lem. 3. schol. prop. 13. p. 2. At nihilominus eandem ex trium primitivorum affectuum definitionibus demonstrabimus.

[2] Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam vel tristitiam referuntur, ut eorum, quas dedimus definitiones ostendunt. At cupiditas est ipsa uniuscujusque natura seu essentia (*vide ejus defin. in schol. prop. 9. hujus*); ergo uniuscujusque individui cupiditas a cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt. Laetitia deinde et tristitia passiones sunt, quibus uniuscujusque potentia seu conatus in suo esse perseverandi augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur (*per prop. 11. hujus et ejus schol.*). At per conatum in suo esse perseverandi, quatenus ad mentem et corpus simul refertur, appetitum et cupiditatem intelligimus (*vide schol. prop. 9. hujus*); ergo laetitia et tristitia est ipsa cupiditas sive appetitus, quatenus a causis externis augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, hoc est (*per idem schol.*), est ipsa cujusque natura; atque adeo uniuscujusque laetitia vel tristitia, a laetitia vel | tristitia 143
alterius tantum etiam discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt, et consequenter quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat etc. Q.E.D.

Scholium

Hinc sequitur affectus animalium, quae irrationalia dicuntur (bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem), ab affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt. Fertur quidem equus et homo libidine procreandi; at ille libidine equina, hic autem humana. Sic etiam libidines et appetitus insectorum, piscium et avium alii atque alii esse debent. Quamvis itaque unumquodque individuum sua, qua constat natura, contentum vivat, eaque gaudeat, vita tamen illa, qua unumquodque est contentum, et gaudium nihil aliud est, quam idea, seu anima ejusdem individui, atque adeo

A.C. 13 *propositio* OP NS-marg (NS) : deest V

pour les autres espèces d'affects, il ne m'est pas possible de les expliquer ici (car il y en a autant qu'il y a d'espèces d'objets), et quand bien même je le pourrais ce n'est pas nécessaire. Car pour l'objectif que nous visons, à savoir déterminer la force des affects et la puissance de l'âme sur 186
eux, il nous suffit d'avoir de chaque affect une définition générale. Il nous suffit, je le répète, de bien comprendre les propriétés communes des affects et de l'âme, pour pouvoir déterminer quelle puissance et combien de puissance a l'âme pour régler et pour contenir les affects. C'est pourquoi la différence a beau être grande entre tel et tel affect d'amour, de haine ou de désir, par exemple entre amour pour des enfants et amour pour une épouse, nous n'avons pourtant pas besoin de connaître ce genre de différences ni de rechercher plus avant la nature et l'origine des affects.

Proposition 57

N'importe quel affect d'un quelconque individu a juste autant d'écart avec l'affect d'un autre que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre.

Démonstration

Cette proposition est évidente d'après l'axiome 1 qu'on verra à la suite du lemme 3 du scolie de la prop. 13 *p.* II. Nous allons néanmoins la démontrer à partir des définitions des trois affects primitifs.

[2] Tous les affects se rapportent au désir, à la joie ou à la tristesse, comme le montrent les définitions que nous en avons données. Mais le désir est la nature même de chacun, ou son essence (*voir sa définition dans le sc. de la prop.* 9) ; le désir de chaque individu a donc avec le désir d'un autre exactement le même écart que celui par lequel la nature ou essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. Ensuite, la joie et la tristesse sont des passions par lesquelles la puissance de chacun – son effort pour persévérer dans son être – est augmentée ou diminuée, aidée ou contrariée (*en vertu de la prop.* 11 *et de son sc.*). Mais par effort pour persévérer dans son être, en tant qu'il se rapporte à l'âme et au corps à la fois, nous entendons l'appétit et le désir (*voir sc. de la prop.* 9) ; la joie et la tristesse sont donc le désir lui-même, autrement dit l'appétit, en tant qu'il est par des causes extérieures augmenté ou diminué, aidé ou contrarié, c'est-à-dire (*en vertu du même sc.*) qu'elles sont la nature même de chacun ; et ainsi la joie ou la tristesse d'un chacun a aussi juste autant d'écart avec la joie ou la tristesse d'un autre que la nature ou essence de l'un 187
diffère de l'essence de l'autre, et par conséquent n'importe quel affect d'un quelconque individu a juste autant d'écart avec l'affect d'un autre etc. C.Q.F.D.

Scolie

Il s'ensuit que les affects des animaux sans Raison, comme on les appelle – car les bêtes sentent, nous n'en pouvons nullement douter, une fois reconnue l'origine de l'âme – diffèrent des affects des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine. Oui, la pulsion d'engendrer emporte et le cheval et l'homme ; mais l'un est emporté par une pulsion de cheval et l'autre par une pulsion humaine. De même pour les pulsions et les appétits des insectes, des poissons, des oiseaux, qui doivent être à chaque fois différents. C'est pourquoi chaque individu a beau vivre content de la nature qui le constitue tel qu'il est, il a beau s'en réjouir, cette vie cependant dont chacun est content, et cette réjouissance, n'est rien d'autre que l'idée de cet individu, ou

gaudium unius a gaudio alterius tantum natura discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt. Denique ex praecedenti propositione sequitur non parum etiam interesse inter gaudium, quo ebrius ex. gr. ducitur, et inter gaudium, quo potitur philosophus, quod hic in transitu monere volui.

Atque haec de affectibus, qui ad hominem referuntur, quatenus patitur. Superest, ut pauca addam de iis, qui ad eundem referuntur, quatenus agit.

Propositio lviii

Praeter laetitiam et cupiditatem, quae passiones sunt, alii laetitiae et cupiditatis affectus dantur, qui ad nos, quatenus agimus, referuntur.

Demonstratio

Cum mens se ipsam suamque agendi potentiam concipit, laetatur (*per prop.* 53. *hujus*). Mens autem se ipsam necessario contemplatur, quando veram sive adaequatam ideam concipit (*per prop.* 43. *p.* 2.). At mens quasdam ideas adaequatas concipit (*per schol.* 2. *prop.* 40. *p.* 2.); ergo eatenus etiam laetatur, | quatenus ideas adaequatas concipit, hoc est (*per prop.* 1. *hujus*), quatenus 144
agit. Deinde mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, in suo esse perseverare conatur (*per prop.* 9. *hujus*). At per conatum cupiditatem intelligimus (*per ejusdem schol.*); ergo cupiditas ad nos refertur etiam quatenus intelligimus sive (*per prop.* 1. *hujus*) quatenus agimus. Q.E.D.

Propositio lix

Inter omnes affectus, qui ad mentem, quatenus agit, referuntur, nulli sunt, quam qui ad laetitiam vel cupiditatem referuntur.

Demonstratio

Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam vel tristitiam referuntur, ut eorum, quas dedimus, definitiones ostendunt. Per tristitiam autem intelligimus, quod mentis cogitandi potentia minuitur vel coercetur (*per prop.* 11. *hujus et ejus schol.*); adeoque mens, quatenus contristatur, eatenus ejus intelligendi, hoc est, ejus agendi potentia (*per prop.* 1. *hujus*) minuitur vel coercetur; adeoque nulli tristitiae affectus ad mentem referri possunt, quatenus agit, sed tantum affectus laetitiae et cupiditatis, qui (*per prop. praec.*) eatenus etiam ad mentem referuntur. Q.E.D.

Scholium

Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad *fortitudinem* refero, quam in animositatem et generositatem distinguo. Nam per *animositatem* intelligo cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare. Per *generositatem* autem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines juvare et sibi amicitia jungere. Eas itaque actiones, quae solum agentis

A.C. 24–25 *quod ... minuitur vel coercetur* OP (ubi legitur *quòd*) V edd. (praeter Ge Cr) : *quod ... minuit vel coercet* Ge (ex NS) : *id, quo ... minuitur vel coercetur* Saisset Cr; vd. notam 189

son âme[188]; et ainsi, entre le contentement de l'un et le contentement de l'autre, il y a juste autant d'écart que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. Enfin il suit de la proposition précédente que la distance n'est pas mince non plus entre le contentement qui mène par exemple un ivrogne, et le contentement dont jouit un philosophe : j'ai voulu ici le faire remarquer au passage.

Voilà pour les affects qui se rapportent à l'homme en tant qu'il est passif. Il me reste à ajouter quelques mots sur ceux qui se rapportent à lui en tant qu'il agit.

Proposition 58

Outre la joie et le désir qui sont des passions, il y a d'autres affects de joie et de désir, qui se rapportent à nous en tant que nous agissons.

Démonstration

Lorsque l'âme se conçoit elle-même, ainsi que sa puissance d'agir, elle est joyeuse (*en vertu de la prop.* 53) : or l'âme se représente nécessairement elle-même quand elle conçoit une idée vraie, autrement dit adéquate (*en vertu de la prop.* 43 *p.* II). Mais l'âme conçoit certaines idées adéquates (*en vertu du sc.* 2 *de la prop.* 40 *p.* II). Donc elle est joyeuse en tant qu'elle conçoit ces 188
idées adéquates, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 1) en tant qu'elle agit. Ensuite l'âme, aussi bien en tant qu'elle a des idées claires et distinctes qu'en tant qu'elle a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être (*en vertu de la prop.* 9) ; or par effort nous entendons le désir (*en vertu du scolie de cette proposition*) ; donc le désir se rapporte à nous également en tant que nous comprenons, autrement dit (*en vertu de la prop.* 1) en tant que nous agissons. C.Q.F.D.

Proposition 59

Entre tous les affects qui se rapportent à l'âme en tant qu'elle agit, il n'en est aucun qui ne se ramène à la joie ou au désir.

Démonstration

Tous les affects se ramènent au désir, à la joie ou à la tristesse, comme le montrent les définitions que nous en avons données. Or par tristesse nous entendons le fait que la puissance de penser de l'âme est diminuée ou contrariée[189] (*en vertu de la prop.* 11 *et de son scolie*) ; et ainsi dans la mesure où l'âme est attristée, sa puissance de comprendre, c'est-à-dire sa puissance d'agir (*en vertu de la prop.* 1) est diminuée ou contrariée ; et ainsi aucun affect de tristesse ne peut se rapporter à l'âme dans la mesure où elle agit ; mais seuls le peuvent les affects de joie et de désir qui dans cette mesure (*en vertu de la prop. précédente*) se rapportent aussi à l'âme. C.Q.F.D.

Scolie[190]

Toutes les actions qui suivent d'affects se rapportant à l'âme en tant qu'elle comprend, je les rapporte à la *force d'âme*, que je divise en résolution et générosité[191]. Car par *résolution* j'entends le désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous le seul commandement de la Raison. Tandis que par *générosité* j'entends le désir par lequel chacun s'efforce sous le seul commandement de la Raison d'aider les autres hommes et de les joindre à lui d'amitié. C'est pourquoi je rapporte à la résolution les actions qui ne visent que l'utilité de celui qui agit, et celles qui visent aussi l'utilité

utile intendunt, ad animositatem, et quae alterius etiam utile intendunt, ad generositatem refero. Temperantia igitur, sobrietas et animi in periculis praesentia etc. animositatis sunt species; modestia autem, clementia etc. | species generositatis sunt. 145

[2] Atque his puto me praecipuos affectus animique fluctuationes, quae ex compositione trium primitivorum affectuum, nempe cupiditatis, laetitiae et tristitiae oriuntur, explicuisse perque primas suas causas ostendisse. Ex quibus apparet nos a causis externis multis modis agitari, nosque, perinde ut maris undae a contrariis ventis agitatae, fluctuari, nostri eventus atque fati inscios. At dixi me praecipuos tantum, non omnes, qui dari possunt, animi conflictus ostendisse. Nam eadem via qua supra procedendo facile possumus ostendere amorem esse junctum poenitentiae, dedignationi, pudori etc. Imo unicuique ex jam dictis clare constare credo affectus tot modis alii cum aliis posse componi, indeque tot variationes oriri, ut nullo numero definiri queant. Sed ad meum institutum praecipuos tantum enumeravisse sufficit; nam reliqui, quos omisi plus curiositatis quam utilitatis haberent. Attamen de amore hoc notandum restat, quod scilicet saepissime contingit, dum re, quam appetebamus, fruimur, ut corpus ex ea fruitione novam acquirat constitutionem, a qua aliter determinatur, et aliae rerum imagines in eo excitantur, et simul mens alia imaginari aliaque cupere incipit. Ex. gr. cum aliquid, quod nos sapore delectare solet, imaginamur, eodem frui, nempe comedere cupimus. At quamdiu eodem sic fruimur, stomachus adimpletur corpusque aliter constituitur. Si igitur corpore jam aliter disposito, ejusdem cibi imago, quia ipse praesens adest, fomentetur, et consequenter conatus etiam sive cupiditas eundem comedendi, huic cupiditati seu conatui nova illa constitutio repugnabit, et consequenter cibi, quem appetebamus, praesentia odiosa erit, et hoc est, quod *fastidium* et *taedium* vocamus. Caeterum corporis affectiones externas, quae in affectibus observantur, ut sunt tremor, livor, singultus, risus etc. neglexi, quia ad solum corpus absque ulla ad mentem relatione referuntur. Denique de affectuum definitionibus quaedam notanda sunt, quas propterea hic ordine repetam, et quid in unaquaque observandum est, iisdem interponam. |

Affectuum Definitiones 146

1. Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.

Explicatio

Diximus supra in scholio propositionis 9. hujus partis cupiditatem esse appetitum cum ejusdem conscientia; appetitum autem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Sed in eodem scholio etiam monui me revera inter humanum appetitum et cupiditatem nullam agnoscere differentiam. Nam sive homo sui appetitus sit conscius, sive non sit, manet tamen appetitus unus idemque; atque adeo, ne tautologiam committere viderer, cupiditatem per appetitum explicare nolui, sed eandem ita definire studui, ut omnes humanae naturae conatus, quos nomine appetitus, voluntatis, cupiditatis vel impetus significamus, una comprehenderem. Potueram enim dicere cupiditatem

A. T. 9 « supra » : E III prop. 30, schol.; prop. 52, schol. ¶ 2.

d'autrui à la générosité. Frugalité, sobriété, présence d'esprit au milieu des dangers etc. sont donc des espèces de la résolution; et modération[192], clémence etc. des espèces de la générosité. 189

[2] Et je pense avoir par là expliqué et démontré par leurs premières causes les principaux affects et états d'irrésolution qui naissent de la composition des trois affects primitifs: le désir, la joie et la tristesse. D'où il apparaît que nous sommes agités par les causes extérieures de multiples façons et que nous sommes ballotés comme les eaux de la mer agitées par les vents contraires, inconscients de notre avenir et de notre destin. Mais, je l'ai dit, j'ai montré seulement les principaux conflits du cœur, et non pas tous ceux qui peuvent exister. En effet, en procédant par la même voie que ci-dessus, nous pouvons facilement montrer comment l'amour a été joint au repentir, au dédain, à la honte, etc. Bien plus, je crois qu'il est clair pour chacun, après ce qui a été dit, que les affects peuvent se composer les uns avec les autres de tant de façons, et il peut en naître tant de variations, qu'ils ne peuvent se définir par aucun nombre. Mais à mon dessein il suffit d'avoir énuméré les principaux seulement. Car les autres, que j'ai omis, servent plus la curiosité que l'utilité. Cependant, au sujet de l'amour, il faut encore remarquer qu'il arrive très souvent que, tandis que nous jouissons d'une chose à laquelle nous avons aspiré, le corps acquière un nouvel état du fait de cette jouissance, par laquelle il est déterminé autrement, et que d'autres images de choses soient excitées en lui et qu'en même temps l'âme commence à imaginer et à désirer d'autres choses. Par exemple, lorsque nous imaginons quelque chose dont la saveur d'habitude nous plaît, nous désirons en jouir: le manger. Or, tandis que nous en jouissons ainsi, l'estomac se remplit et le corps change d'état. Si donc, quand le corps est dans ce nouvel état, l'image du même aliment, parce qu'il est présent, est entretenue, et par conséquent aussi l'effort, autrement dit le désir, de le manger, le nouvel état du corps s'opposera à ce désir, autrement dit à cet effort, et par conséquent la présence de l'aliment auquel nous aspirions sera odieuse; c'est cela que nous appelons *dégoût* et *lassitude*. Par ailleurs, les affections extérieures du corps, qui s'observent dans les affects, comme le sont le tremblement, la pâleur, les sanglots, le rire, etc., je les ai négligées parce qu'elles se rapportent au corps seul sans aucune relation à l'âme. Enfin il faut formuler quelques remarques au sujet des définitions des affects: je vais les reprendre ici en ordre, et j'y intercalerai ce qu'il faut observer pour chacune d'elles.

Définitions des affects[193] 190

1. Le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par l'une quelconque de ses affections, à faire quelque chose.

Explication

Nous avons dit plus haut, dans le scolie de la proposition 9, que le désir est l'appétit avec la conscience de cet appétit; et que l'appétit de son côté est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est déterminée à faire ce qui sert à sa conservation. Mais dans ce même scolie j'ai prévenu aussi qu'entre l'appétit et le désir humains je ne reconnais en vérité aucune différence. En effet, qu'un homme soit conscient de son propre appétit ou qu'il ne le soit pas, cet appétit n'en reste pas moins un seul et même appétit; aussi, pour ne pas avoir l'air de commettre une tautologie, je n'ai pas voulu expliquer le désir par l'appétit, et je me suis employé à le définir de manière à y comprendre en un seul ensemble tous les efforts de la nature humaine que nous désignons par les noms d'appétit, de volonté, de désir ou d'impulsion. J'aurais pu dire, en effet, que le désir

esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum, sed ex hac definitione (*per prop.* 23. *p.* 2.) non sequeretur, quod mens possit suae cupiditatis sive appetitus esse conscia. Igitur, ut hujus conscientiae causam involverem, necesse fuit (*per eandem prop.*) addere, *quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata* etc. Nam per affectionem humanae essentiae quamcunque ejusdem essentiae constitutionem intelligimus, sive ea sit innata ⟨sive adventitia⟩, sive quod ipsa per solum cogitationis, sive per solum extensionis attributum concipiatur, sive denique quod ad utrumque simul referatur. Hic igitur cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunque conatus, impetus, appetitus et volitiones, qui pro varia ejusdem hominis constitutione varii, et non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, et, quo se vertat, nesciat. |

II. Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. 147
III. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem.

Explicatio

Dico transitionem. Nam laetitia non est ipsa perfectio. Si enim homo cum perfectione, ad quam transit, nasceretur, ejusdem absque laetitiae affectu compos esset; quod clarius apparet ex tristitiae affectu, qui huic est contrarius. Nam quod tristitia in transitione ad minorem perfectionem consistit, non autem in ipsa minore perfectione, nemo negare potest, quandoquidem homo eatenus contristari nequit, quatenus alicujus perfectionis est particeps. Nec dicere possumus, quod tristitia in privatione majoris perfectionis consistat; nam privatio nihil est; tristitiae autem affectus actus est, qui propterea nullus alius esse potest, quam actus transeundi ad minorem perfectionem, hoc est, actus quo hominis agendi potentia minuitur vel coercetur (*vide schol. prop.* 11. *hujus*). Caeterum definitiones hilaritatis, titillationis, melancholiae et doloris omitto, quia ad corpus potissimum referuntur, et non nisi laetitiae aut tristitiae sunt species.

IV. Admiratio est rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem. *Vide prop.* 52. ⟨*hujus*⟩ *cum ejusd. schol.*

Explicatio

In scholio propositionis 18. partis 2. ostendimus, quaenam sit causa, cur mens ex contemplatione unius rei, statim in alterius rei cogitationem incidat, videlicet, quia earum rerum imagines invicem concatenatae et ita ordinatae sunt, ut alia aliam sequatur, quod quidem concipi nequit, quando rei imago nova est, sed mens in ejusdem rei contemplatione detinebitur, donec ab aliis causis ad alia cogitandum determinetur. Rei itaque novae imaginatio in se considerata ejusdem naturae est ac reliquae, et hac de causa ego | admirationem inter affectus non numero, nec 148
causam video, cur id facerem, quandoquidem haec mentis distractio ex nulla causa positiva,

A. C. 6 *sive adventitia* V Leopold 76 (ex NS) : *of van buiten aangekomen* NS : om. OP edd.; vd. notam 194 23 *species* OP : *genera* V (NS) NS-marg : *geslachten* NS ; vd. Tab. II ad loc. 25–26 *Vide prop.* 52. *hujus cum ejusd. schol.* V (NS) : *Vide Prop.* 52. *cum ejusd. Schol.* OP-em Gf Br edd. post. : desunt OP ante corr. Pa Ri

A. T. 10 « quo se vertat, nesciat » : Ter. *Heaut.* 946 ; TTP praef. ¶ 2 (*Œuvres* III, 56.15).

est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit comme déterminée à faire quelque chose ; mais cette définition (*en vertu de la prop.* 23 *p.* 11) n'entraînerait pas la possibilité pour l'âme d'être consciente de son désir, autrement dit de son appétit. Donc, pour que la cause de cette conscience fût impliquée dans ma définition, il a été nécessaire (*en vertu de cette même prop.*) d'ajouter : *en tant que déterminée par l'une quelconque de ses affections* etc. Car par affection de l'essence humaine nous entendons n'importe quel état de cette essence, qu'elle soit innée ou adventice[194], qu'elle se conçoive par le seul attribut de la pensée, ou par le seul attribut de l'étendue, ou enfin qu'elle se rapporte à la fois à l'un et à l'autre. Ici, j'entends donc par le nom de désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions d'un homme, lesquels varient en fonction de l'état variable de ce même homme, et sont souvent si opposés entre eux que l'homme est tiraillé en des sens divers et ne sait de quel côté se tourner[195].

2. La joie est le passage de l'homme d'une moins grande à une plus grande 191
perfection.
3. La tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande à une moins grande perfection.

Explication

Je dis bien passage. Car la joie n'est pas la perfection elle-même. Si l'homme en effet naissait avec la perfection à laquelle il passe, il la possèderait sans affect de joie. Ce qui apparaît plus clairement avec l'affect de tristesse, qui lui est contraire. Que la tristesse en effet consiste dans le passage à une moindre perfection et non pas dans cette moindre perfection elle-même, personne en effet ne peut le nier, étant donné qu'un homme ne peut pas s'attrister dans la mesure même où il participe de quelque perfection. Nous ne pouvons pas dire non plus que la tristesse consiste dans la privation d'une plus grande perfection ; car une privation n'est rien tandis qu'un affect de tristesse est un acte, et c'est la raison pour laquelle il ne peut rien être d'autre que l'acte de passer à une perfection moins grande, c'est-à-dire l'acte par lequel la puissance d'agir d'un homme est diminuée ou contrariée (*voir le sc. de la prop.* 11). Pour le reste j'omets les définitions de l'allégresse, du chatouillement, de la mélancolie et de la douleur, parce que c'est au corps qu'elles se rapportent en priorité et qu'elles ne sont que des espèces de la joie ou de la tristesse.

4. L'admiration est l'imagination d'une chose dans laquelle l'âme reste fixée, parce que cette imagination singulière n'a avec toutes les autres aucune espèce de connexion. *Voir prop. 52 avec son scolie.*

Explication.

Dans le scolie de la proposition 18 de la deuxième partie, nous avons montré quelle est la cause pour laquelle une âme, de la représentation d'une chose, tombe aussitôt dans la pensée d'une autre chose : à savoir parce que les images de ces choses ont été enchaînées entre elles, et dans un ordre tel que l'une suit l'autre. Ce qui est certes inconcevable quand l'image d'une chose est nouvelle : l'âme, alors, sera retenue dans la représentation de cette chose jusqu'à ce que d'autres causes la déterminent à penser à d'autres choses. C'est pourquoi l'imagination d'une chose nouvelle, considérée en elle-même, est de même nature que toutes les autres. Voilà pour quelle raison je ne compte pas quant à moi l'admiration parmi les affects ; et je ne vois pas de raison 192

quae mentem ab aliis distrahat, oritur, sed tantum ex eo, quod causa, cur mens ex unius rei contemplatione ad alia cogitandum determinatur, deficit.

[2] Tres igitur (*ut in schol. prop.* 11. *hujus monui*) tantum affectus primitivos seu primarios agnosco, nempe laetitiae, tristitiae et cupiditatis, nec alia de causa verba de admiratione feci, quam quia usu factum est, ut quidam affectus, qui ex tribus primitivis derivantur, aliis nominibus indicari soleant, quando ad objecta, quae admiramur, referuntur; quae quidem ratio me ex aequo movet, ut etiam contemptus definitionem his adjungam.

V. Contemptus est rei alicujus imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt. *Vid. schol. prop.* 52. *hujus.*

Definitiones venerationis et dedignationis missas hic facio, quia nulli, quod sciam, affectus ex his nomen trahunt.

VI. Amor est laetitia, concomitante idea causae externae.

Explicatio

Haec definitio satis clare amoris essentiam explicat; illa vero auctorum, qui definiunt *amorem esse voluntatem amantis se jungendi rei amatae*, non amoris essentiam, sed ejus proprietatem exprimit, et, quia amoris essentia non satis ab auctoribus perspecta fuit, ideo neque ejus proprietatis ullum clarum conceptum habere potuerunt, et hinc factum, ut eorum definitionem admodum obscuram esse omnes judicaverint. Verum notandum, cum dico proprietatem esse in amante se voluntate jungere rei amatae, me per voluntatem non intelligere consensum vel animi deliberationem seu liberum decretum (nam hoc fictitium esse demonstravimus propositione 48. partis 2.), nec etiam cupiditatem sese jungendi | rei amatae, quando abest, vel perseverandi in 149
ipsius praesentia, quando adest; potest namque amor absque hac aut illa cupiditate concipi; sed per voluntatem me acquiescentiam intelligere, quae est in amante ob rei amatae praesentiam, a qua laetitia amantis corroboratur aut saltem fovetur.

VII. Odium est tristitia, concomitante idea causae externae.

Explicatio

Quae hic notanda sunt, ex dictis in praecedentis definitionis explicatione facile percipiuntur. *Vide praeterea schol. prop.* 13. *hujus.*

VIII. Propensio est laetitia, concomitante idea alicujus rei, quae per accidens causa est laetitiae.

IX. Aversio est tristitia, concomitante idea alicujus rei, quae per accidens causa est tristitiae. *De his vide schol. prop.* 15. *hujus.*

A.C. 29 *13.* Br edd. post. : *11.* OP V (NS)

A.T. 15 « qui definiunt » : vd. notam 196.

de le faire, étant donné que cette distraction de l'âme ne provient d'aucune cause positive qui distrairait l'âme des autres choses, mais seulement de ce qu'il n'y a pas de cause pour déterminer l'âme à sortir de la représentation d'une chose et penser à d'autres choses.

[2] Donc trois seulement : tel est le nombre (*comme j'en ai averti dans le scolie de la prop.* 11) d'affects primitifs ou primaires que je reconnais : à savoir ceux de joie, de tristesse et de désir. Et si j'ai parlé de l'admiration, c'est uniquement parce que l'usage a fait qu'on désigne couramment par des noms différents certains affects qui sont dérivés des trois primitifs, quand ils se rapportent à des objets que nous admirons. Une raison qui certes me pousse également à y ajouter aussi une définition du mépris.

5. Le mépris est l'imagination d'une chose qui touche si peu l'âme que, d'elle-même, l'âme est poussée par la présence de la chose à imaginer plutôt ce qui n'est pas dans la chose que ce qui y est. *Voir le sc. de la prop.* 52.

Je laisse ici de côté les définitions de la vénération et du dédain, car à ma connaissance il n'y a pas d'affects qui en tirent leur nom.

6. L'amour est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure.

Explication

Cette définition explique assez clairement l'essence de l'amour ; au contraire celle des auteurs qui définissent *l'amour* comme *la volonté de celui qui aime de se joindre à la chose aimée* n'exprime pas l'essence de l'amour mais sa propriété[196] ; et comme ces auteurs n'ont pas éclairé suffisamment l'essence de l'amour, ils n'ont, pour cette raison, pas pu non plus avoir aucun concept clair de cette propriété, d'où le fait que tout le monde a jugé leur définition tout à fait obscure. Mais, il faut le remarquer, quand je dis que c'est une propriété chez celui qui aime que de se joindre de volonté à la chose aimée, je n'entends point par volonté un consentement, ou une délibération du cœur, autrement dit un libre décret (car c'est là une fiction, nous l'avons démontré dans la proposition 48 de la deuxième partie) ; ni non plus le désir de se joindre à la chose aimée 193
quand elle n'est pas là ou de persévérer dans sa présence quand elle est là, car l'amour peut se concevoir sans l'un ni l'autre de ces désirs. Mais j'entends quant à moi par volonté la satisfaction, qu'éprouve celui qui aime du fait de la présence de la chose aimée – présence par laquelle la joie de celui qui aime est renforcée ou à tout le moins attisée.

7. La haine est une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure.

Explication

On aperçoit sans peine, par ce qu'on a dit dans l'explication de la définition précédente, les remarques qu'il y aurait à faire ici. *Voir en outre le sc. de la prop.* 13.

8. L'inclination[197] est une joie qu'accompagne l'idée d'une chose qui se trouve être par accident cause de joie.

9. L'aversion est une tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose qui se trouve être par accident cause de tristesse. *Là-dessus, voir sc. de la prop.* 15.

X. Devotio est amor erga eum, quem admiramur.

EXPLICATIO

Admirationem oriri ex rei novitate ostendimus propositione 52. hujus. Si igitur contingat, ut id, quod admiramur, saepe imaginemur, idem admirari desinemus; atque adeo videmus devotionis affectum facile in simplicem amorem degenerare.

XI. Irrisio est laetitia orta ex eo, quod aliquid, quod contemnimus, in re, quam odimus, inesse imaginamur.

EXPLICATIO

Quatenus rem, quam odimus, contemnimus, eatenus de eadem existentiam negamus (*vide schol. prop.* 52. *hujus*) et eatenus (*per prop.* 20. *hujus*) laetamur. Sed quoniam supponimus hominem id, quod irridet, odio tamen habere, sequitur hanc laetitiam solidam non esse. *Vid. schol. prop.* 47. *hujus.* |

XII. Spes est inconstans laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cujus 150
eventu aliquatenus dubitamus.

XIII. Metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus. *Vide de his schol.* 2. *prop.* 18. *hujus.*

EXPLICATIO

Ex his definitionibus sequitur non dari spem sine metu neque metum sine spe. Qui enim spe pendet, et de rei eventu dubitat, is aliquid imaginari supponitur, quod rei futurae existentiam secludit; atque adeo eatenus contristari (*per prop.* 19. *hujus*) et consequenter, dum spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contra in metu est, hoc est, de rei, quam odit, eventu dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod ejusdem rei existentiam secludit; atque adeo (*per prop.* 20. *hujus*) laetatur, et consequenter eatenus spem habet, ne eveniat.

XIV. Securitas est laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

XV. Desperatio est tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

EXPLICATIO

Oritur itaque ex spe securitas, et ex metu desperatio, quando de rei eventu dubitandi causa tollitur, quod fit, quia homo rem praeteritam vel futuram adesse imaginatur et ut praesentem contemplatur, vel quia alia imaginatur, quae existentiam earum rerum secludunt, quae ipsi dubium injiciebant. Nam tametsi de rerum singularium eventu (*per coroll. prop.* 31. *p.* 2.) nunquam possumus esse certi, fieri tamen potest, ut de earum eventu non dubitemus. Aliud

A. C. 3–4 *contingat, ut id, quod admiramur, saepe imaginemur* edd. : *contingat, ut id, quod admiramur, saepe imaginamur* OP : *id, quod admiramur, saepe imaginari contingit* V 7 *inesse* V (NS) Ri Ap Gn (auctore Leopold) Ge Bl : *ei inesse* OP edd. cett.

10. La dévotion est l'amour envers celui que nous admirons.

EXPLICATION

L'admiration naît de la nouveauté d'une chose, nous l'avons montré dans la proposition 52. Si donc il advient que nous imaginions souvent l'objet que nous admirons, nous cesserons de l'admirer ; et nous voyons ainsi que l'affect de dévotion dégénère aisément en simple amour.

11. La dérision est la joie née de ce que nous imaginons, comme inhérent à elle, dans une chose que nous haïssons, quelque chose que nous méprisons.

EXPLICATION

Dans la mesure où nous méprisons la chose que nous haïssons, dans cette mesure-là nous lui dénions l'existence (*voir le sc. de la prop.* 52) et dans cette mesure-là (*en vertu de la prop.* 20) nous sommes joyeux. Mais puisque nous supposons que l'homme a pourtant en haine l'objet de sa dérision, il s'ensuit que cette joie n'est pas une joie solide. *Voir sc. de la prop.* 47.

12. L'espoir est une joie inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée 194
dont l'avènement reste pour nous en quelque façon objet de doute.

13. La crainte est une tristesse inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée dont l'avènement reste pour nous en quelque façon objet de doute. *Voyez là-dessus le sc.* 2 *de la prop.* 18.

EXPLICATION

Il suit de ces définitions qu'il n'y a pas d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir. Qui est en effet en suspens dans l'espoir et se demande si la chose arrivera, on suppose qu'il imagine quelque chose qui exclut l'existence de la chose à venir, qu'ainsi et dans cette mesure il s'attriste (*en vertu de la prop.* 19), et que par conséquent, tout le temps qu'il est en suspens dans l'espoir, il craint pour l'arrivée de la chose. À l'inverse, qui est dans la crainte, c'est-à-dire qui se demande si la chose qu'il a en haine va arriver, imagine aussi quelque chose qui exclut l'existence de cette chose ; il est ainsi dans la joie (*en vertu de la prop.* 20), et par conséquent il a dans cette mesure l'espoir que la chose n'arrive pas.

14. L'assurance est la joie qui naît de l'idée d'une chose, ou future ou passée, quand la raison d'en douter a disparu.

15. Le désespoir est la tristesse née de l'idée d'une chose, future ou passée, quand la raison d'en douter a disparu.

EXPLICATION

Voilà pourquoi de l'espoir naît l'assurance et de la crainte naît le désespoir, quand est supprimée la cause qui faisait douter de l'avènement de la chose. Ce qui se produit parce que l'homme imagine que la chose passée ou future est là, et qu'il se la représente comme présente ; ou bien parce qu'il en imagine d'autres, qui excluent l'existence de celles qui le jetaient dans le doute. Car, même si nous ne pouvons jamais avoir de certitude sur l'avènement des choses singulières (*en vertu du cor. de la prop.* 31 *p.* 11), il peut se faire pourtant que nous n'en doutions pas. C'est

enim esse ostendimus (*vide schol. prop.* 49. *p.* 2.) de re non dubitare, aliud rei certitudinem habere; atque adeo fieri potest, ut ex imagine rei praeteritae aut futurae eodem laetitiae vel tristitiae | affectu afficiamur ac ex rei praesentis imagine, ut in propositione 18. hujus demonstravimus, 151
quam cum ejusdem scholio vide.

XVI. Gaudium est laetitia, concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVII. Conscientiae morsus est tristitia, concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVIII. Commiseratio est tristitia, concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit. *Vid. schol. prop.* 22. *et schol. prop.* 27. *hujus.*

Explicatio

Inter commiserationem et misericordiam nulla videtur esse differentia, nisi forte quod commiseratio singularem affectum respiciat, misericordia autem ejus habitum.

XIX. Favor est amor erga aliquem, qui alteri benefecit.

XX. Indignatio est odium erga aliquem, qui alteri malefecit.

Explicatio

Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat. Caeterum horum affectuum causam vide in corollario 1. propositionis 27. et scholio propositionis 22. hujus partis.

XXI. Existimatio est de aliquo prae amore plus justo sentire.

XXII. Despectus est de aliquo prae odio minus justo sentire. |

Explicatio 152

Est itaque existimatio amoris, et despectus odii effectus sive proprietas; atque adeo potest *existimatio* etiam definiri, quod sit *amor, quatenus hominem ita afficit, ut de re amata plus justo sentiat*, et contra *despectus*, quod sit *odium, quatenus hominem ita afficit, ut de eo, quem odio habet, minus justo sentiat*. Vide de his schol. prop. 26. hujus.

XXIII. Invidia est odium, quatenus hominem ita afficit, ut ex alterius felicitate contristetur, et contra, ut ex alterius malo gaudeat.

A. C. 4 *scholio* OP (NS) edd. (praeter Br Gi Ge Cr) : *schol.* V : *scholio 2.* Br Gi : *scholiis* Ge Cr; vd. Akkerman 82; cf. etiam Curley ad loc. 22 *scholio* Br edd. post. (NS) : *schol.* V : *scholiis* OP Pa Gf Ri; vd. Akkerman 83

A. T. 8 « praeter spem evenit » : Ter. *An.* 436; vd. notam 165.

une chose, en effet, comme nous l'avons montré (*voir le sc. de la prop.* 49 *p.* II), que de ne pas douter de quelque chose, et c'en est une autre que d'en avoir la certitude. Et ainsi il peut se faire que l'image d'une chose passée ou future nous affecte du même affect de joie ou de tristesse que l'image d'une chose présente, comme nous l'avons démontré dans la proposition 18, qu'on 195
regardera en même temps que son scolie.

16. Le soulagement est la joie qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui est arrivée de façon inespérée[198].

17. Le désappointement est la tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui est arrivée contre notre espoir.

18. La pitié est la tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal arrivé à quelqu'un d'autre que nous imaginons semblable à nous. *Voir sc. de la prop.* 22 *et sc. de la prop.* 27.

Explication

Entre la pitié et la miséricorde, il semble qu'il n'y a pas de différence, sauf peut-être que la pitié concerne un affect singulier, alors que la miséricorde concerne plutôt la disposition habituelle à cet affect.

19. La faveur est l'amour à l'égard de quelqu'un qui a fait du bien à autrui.

20. L'indignation est la haine à l'égard de quelqu'un qui a fait du mal à autrui.

Explication

Je sais bien que ces noms signifient autre chose dans l'usage commun. Mais mon dessein est d'expliquer non pas le sens des mots, mais la nature des choses, et de les désigner par des termes dont la signification usuelle ne s'éloigne pas complètement de la signification avec laquelle je veux les employer; qu'il suffise que je le fasse observer une fois pour toutes. Pour le reste, quant à la cause de ces affects, voir au corollaire 1 de la proposition 27 et au scolie de la proposition 22.

21. La surestime consiste à faire de quelqu'un, par amour, plus de cas qu'il n'est juste.

22. La mésestime consiste à faire de quelqu'un, par haine, moins de cas qu'il n'est juste.

Explication 196

C'est pourquoi la surestime est un effet, autrement dit une propriété, de l'amour et la mésestime de la haine; et ainsi on peut également définir la *surestime* comme *l'amour en tant qu'il affecte l'homme de sorte qu'il fasse de la chose aimée plus de cas qu'il n'est juste*, et au contraire la *mésestime* comme *la haine en tant qu'elle affecte l'homme de sorte qu'il fasse de la chose qu'il a en haine moins de cas qu'il n'est juste*. Voir sur ce point le sc. de la prop. 26.

23. L'envie est la haine en tant qu'elle affecte l'homme de telle sorte qu'il s'attriste du bonheur d'autrui, et au contraire, qu'il se réjouit de son malheur.

Explicatio

Invidiae opponitur communiter misericordia, quae proinde, invita vocabuli significatione, sic definiri potest.

XXIV. Misericordia est amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur.

Explicatio

Caeterum de invidia vide schol. prop. 24. et schol. prop. 32. hujus. Atque hi affectus laetitiae et tristitiae sunt, quos idea rei externae comitatur tanquam causa per se vel per accidens. Hinc ad alios transeo, quos idea rei internae comitatur tanquam causa.

XXV. Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur.

XXVI. Humilitas est tristitia orta ex eo, quod homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplatur.

Explicatio

Acquiescentia in se ipso humilitati opponitur, quatenus per | eandem intelligimus laetitiam, 153
quae ex eo oritur, quod nostram agendi potentiam contemplamur; sed quatenus per ipsam etiam intelligimus laetitiam, concomitante idea alicujus facti, quod nos ex mentis libero decreto fecisse credimus, tum poenitentiae opponitur, quae a nobis sic definitur:

XXVII. Poenitentia est tristitia, concomitante idea alicujus facti, quod nos ex libero mentis decreto fecisse credimus.

Explicatio

Horum affectuum causas ostendimus in schol. prop. 51. hujus, et prop. 53, 54. et 55. hujus ejusque schol. De libero autem mentis decreto vide schol. prop. 35. p. 2. Sed hic praeterea notandum venit mirum non esse, quod omnes omnino actus, qui ex consuetudine *pravi* vocantur, sequatur tristitia, et illos, qui *recti* dicuntur, laetitia. Nam hoc ab educatione potissimum pendere facile ex supra dictis intelligimus. Parentes nimirum, illos exprobrando liberosque propter eosdem saepe objurgando, hos contra suadendo et laudando, effecerunt, ut tristitiae commotiones illis, laetitiae vero his jungerentur. Quod ipsa etiam experientia comprobatur. Nam consuetudo et religio non est omnibus eadem, sed contra, quae apud alios sacra, apud alios profana, et quae apud alios honesta, apud alios turpia sunt. Prout igitur unusquisque educatus est, ita facti alicujus poenitet vel eodem gloriatur.

Explication

À l'envie on oppose communément la miséricorde qui, de ce fait, malgré la signification du terme, peut se définir ainsi.

24. La miséricorde[199] est l'amour en tant qu'il affecte l'homme de telle sorte qu'il se réjouit du bonheur d'autrui, et au contraire, qu'il s'attriste de son malheur.

Explication

Pour le reste, au sujet de l'envie voir le scolie de la proposition 24, et le scolie de la proposition 32. Et voilà les affects de joie et de tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose extérieure en tant que cause par soi ou par accident. Je passe maintenant aux autres, qu'accompagne en tant que cause l'idée d'une chose intérieure.

25. La satisfaction de soi-même est la joie qui naît de ce que l'homme se représente lui-même ainsi que sa propre puissance d'agir.

26. L'humilité est la tristesse qui naît de ce que l'homme se représente sa propre impuissance, autrement dit sa propre faiblesse.

Explication

La satisfaction de soi-même s'oppose à l'humilité, en tant que par elle nous entendons une joie 197
qui naît de ce que nous nous représentons notre propre puissance d'agir; mais en tant que par elle nous entendons aussi une joie qu'accompagne l'idée d'un acte quelconque que nous croyons avoir accompli par un libre décret de l'âme, alors elle s'oppose au repentir, que nous définissons ainsi.

27. Le repentir est la tristesse qu'accompagne l'idée d'un acte quelconque que nous croyons avoir accompli par un libre décret de l'âme.

Explication

Nous avons montré les causes de ces affects dans le scolie de la proposition 51 et dans les propositions 53, 54 et 55, ainsi que dans le scolie de la proposition 55. Sur le libre décret de l'âme, voir le scolie de la proposition 35 de la deuxième Partie. Mais il faut en outre remarquer ici qu'il n'est pas du tout étonnant que tous les actes que l'on nomme habituellement vicieux soient suivis de tristesse, et que ceux que l'on dit droits soient suivis de joie. En effet, cela dépend au plus haut point de l'éducation, nous le comprenons facilement par ce qui a été dit plus haut. Les parents, en désapprouvant les premiers, en faisant aux enfants de fréquents reproches à leur sujet, et au contraire en approuvant et louant les seconds, ont obtenu qu'aux uns se joignent des sentiments de tristesse et aux autres des sentiments de joie. Ce que l'expérience elle-même confirme aussi. Car la coutume, ainsi que la religion, n'est pas la même chez tous; mais au contraire ce qui est sacré pour les uns est profane pour les autres, et ce qui est honorable pour les uns est déshonorant pour les autres. Selon donc la façon dont chacun a été éduqué, il se repent ou se glorifie du même acte.

XXVIII. Superbia est de se prae amore sui plus justo sentire.

EXPLICATIO

Differt igitur superbia ab existimatione, quod haec ad objectum externum, superbia autem ad ipsum hominem, de se plus justo sentientem, referatur. Caeterum, ut existimatio amoris, sic *superbia* philautiae effectus vel proprietas est, quae propterea etiam definiri potest, quod sit *amor sui sive acquiescentia in se ipso, quatenus hominem ita afficit, ut de se plus justo sentiat* (vid. | schol. prop. 26. hujus). 154

[2] Huic affectui non datur contrarius. Nam nemo de se, prae odio sui, minus justo sentit; imo nemo de se minus justo sentit, quatenus imaginatur se hoc vel illud non posse. Nam quicquid homo imaginatur se non posse, id necessario imaginatur, et hac imaginatione ita disponitur, ut id agere revera non possit, quod se non posse imaginatur. Quamdiu enim imaginatur se hoc vel illud non posse, tamdiu ad agendum non est determinatus, et consequenter tamdiu impossibile ei est, ut id agat.

[3] Verumenimvero si ad illa attendamus, quae a sola opinione pendent, concipere poterimus fieri posse, ut homo de se minus justo sentiat; fieri enim potest, ut aliquis, dum tristis imbecillitatem contemplatur suam, imaginetur se ab omnibus contemni, idque dum reliqui nihil minus cogitant quam ipsum contemnere. Potest praeterea homo de se minus justo sentire, si aliquid de se in praesenti neget cum relatione ad futurum tempus, cujus est incertus, ut quod neget se nihil certi posse concipere, nihilque nisi prava vel turpia posse cupere vel agere etc. Possumus deinde dicere aliquem de se minus justo sentire, cum videmus ipsum ex nimio pudoris metu ea non audere, quae alii ipsi aequales audent.

[4] Hunc igitur affectum possumus superbiae opponere, quem abjectionem vocabo, nam ut ex acquiescentia in se ipso superbia, sic ex humilitate abjectio oritur, quae proinde a nobis sic definitur:

XXIX. Abjectio est de se prae tristitia minus justo sentire.

EXPLICATIO

Solemus tamen saepe superbiae humilitatem opponere; sed tum magis ad utriusque effectus, quam naturam attendimus. Solemus namque illum superbum vocare, qui nimis gloriatur (*vide schol. prop.* 30. *hujus*), qui non nisi virtutes suas et aliorum non nisi vitia narrat, qui omnibus praeferri vult, et qui denique ea gravitate et ornatu incedit, quo solent alii, qui longe supra ipsum sunt positi. Contra illum humilem vocamus, qui saepius erubescit, qui sua vitia fatetur et aliorum virtutes narrat, qui omnibus cedit et qui denique submisso capite ambulat et se ornare negligit. | Caeterum hi affectus, nempe humilitas et abjectio, rarissimi sunt. Nam natura 155
humana, in se considerata, contra eosdem, quantum potest, nititur (*vide prop.* 13. *et* 54. *hujus*); et ideo, qui maxime creduntur abjecti et humiles esse, maxime plerumque ambitiosi et invidi sunt.

A. C. 34 *13. et 54.* Schmidt edd. rec.: *15. & 34.* OP ante corr. Pa Ri: *15. et 54.* OP-em V (NS) Gf Br Gi; vd. Tab. IV, p. 93, n. 6

28. L'orgueil consiste à faire par amour de soi plus cas de soi-même qu'il n'est juste.

EXPLICATION

Voici donc la différence entre l'orgueil et la surestime : l'une se rapporte à un objet extérieur, l'autre à l'homme même qui fait de soi plus de cas qu'il n'est juste. Du reste ce que la surestime est à l'amour, *l'orgueil* l'est à l'amour-propre, un effet ou une propriété; et c'est pourquoi on peut aussi le définir comme étant l'*amour de soi ou la satisfaction de soi-même en tant qu'il affecte un homme de telle sorte qu'il fasse de soi plus de cas qu'il n'est juste* (voir ici le sc. de la prop. 26). 198

[2] Cet affect n'a pas de contraire. Car personne ne fait de soi, par haine de soi, moins de cas qu'il n'est juste; que dis-je! personne ne fait de soi moins de cas qu'il n'est juste quand il s'imagine qu'il est incapable de ceci ou de cela. Car si un homme s'imagine qu'il est incapable de quelque chose, peu importe de quoi, il est nécessaire qu'il se l'imagine, et cette imagination le met dans un état tel qu'il est effectivement incapable de faire ce dont il s'imagine incapable. Car aussi longtemps qu'il s'imagine être incapable de ceci ou de cela, aussi longtemps il n'est pas déterminé à le faire; et par conséquent aussi longtemps il lui est impossible de le faire.

[3] Pourtant, si nous tournons notre attention vers les domaines qui relèvent de la seule opinion, nous pourrons concevoir la possibilité pour un homme de faire de soi moins de cas qu'il n'est juste : il est possible en effet à quelqu'un de se représenter tristement sa propre faiblesse et, ce faisant, de s'imaginer que tout le monde le méprise, et cela alors que les autres n'ont pas la moindre idée de le mépriser. Il est possible aussi à un homme de faire de soi moins de cas qu'il n'est juste si, dans le moment présent, il nie de lui quelque chose qui a rapport au futur, de quoi il n'a pas de certitude – nier par exemple qu'il puisse rien concevoir de certain, qu'il puisse rien désirer ou faire que de vicieux ou de honteux, etc. Nous pouvons dire ensuite de quelqu'un qu'il fait de soi moins de cas qu'il n'est juste quand nous le voyons, par crainte excessive de la honte, ne pas oser ce que d'autres osent, qui sont ses égaux.

[4] Voilà donc un affect que nous pouvons opposer à l'orgueil, affect que je vais appeler la bassesse. Car tout comme de la satisfaction de soi-même naît l'orgueil, de l'humilité naît la bassesse, et partant nous la définissons comme suit

29. La bassesse consiste à faire de soi par tristesse moins de cas qu'il n'est juste.

EXPLICATION

Nous avons cependant l'habitude d'opposer à l'orgueil l'humilité; mais alors, c'est que nous prêtons attention aux effets de l'un et de l'autre plus qu'à leur nature. En effet nous avons l'habitude d'appeler orgueilleux celui qui se glorifie trop (*voir le sc. de la prop.* 30), qui ne raconte de lui-même que ses vertus et des autres que leurs vices, qui veut qu'on le préfère à tous et qui enfin se présente avec la même gravité et dans le même appareil que le font d'habitude ceux qui sont placés bien au-dessus de lui. Au contraire nous appelons humble celui qui rougit plus souvent, qui reconnaît ses propres vices et loue les vertus des autres, qui s'efface devant tous et enfin marche la tête basse et néglige tout appareil. Du reste ces affects, à savoir humilité et 199
bassesse, sont extrêmement rares. En effet la nature humaine, considérée en soi, se dresse contre eux autant qu'elle le peut (*voir prop.* 13 *et* 54); et ainsi, ceux que l'on croit bas et humbles au plus haut point sont le plus souvent au plus haut point ambitieux et envieux.

XXX. Gloria est laetitia, concomitante idea alicujus nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur.

XXXI. Pudor est tristitia, concomitante idea alicujus actionis, quam alios vituperare imaginamur.

EXPLICATIO

De his vide scholium propositionis 30. hujus partis. Sed hic notanda est differentia, quae est inter pudorem et verecundiam. Est enim pudor tristitia, quae sequitur factum, cujus pudet. Verecundia autem est metus seu timor pudoris, quo homo continetur, ne aliquid turpe committat. Verecundiae opponi solet impudentia, quae revera affectus non est, ut suo loco ostendam; sed affectuum nomina (ut jam monui) magis eorum usum quam naturam respiciunt.

Atque his laetitiae et tristitiae affectus, quos explicare proposueram, absolvi. Pergo itaque ad illos, quos ad cupiditatem refero.

XXXII. Desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi, quae ejusdem rei memoria fovetur, et simul aliarum rerum memoria, quae ejusdem rei appetendae existentiam secludunt, coercetur.

EXPLICATIO

Cum alicujus rei recordamur, ut jam saepe diximus, eo ipso disponimur ad eandem eodem affectu contemplandum, ac si res praesens adesset; sed haec dispositio seu conatus, dum vigilamus, plerumque cohibetur ab imaginibus rerum, quae existentiam ejus, cujus recordamur, secludunt. Quando itaque rei meminimus, quae nos aliquo laetitiae genere afficit, eo ipso conamur eandem cum | eodem laetitiae affectu ut praesentem contemplari, qui quidem conatus 156
statim cohibetur memoria rerum, quae illius existentiam secludunt. Quare desiderium revera tristitia est, quae laetitiae opponitur illi, quae ex absentia rei, quam odimus, oritur, de qua vide scholium propositionis 47. hujus partis. Sed quia nomen *desiderium* cupiditatem respicere videtur, ideo hunc affectum ad cupiditatis affectus refero.

XXXIII. Aemulatio est alicujus rei cupiditas, quae nobis ingeneratur ex eo, quod alios eandem cupiditatem habere imaginamur.

EXPLICATIO

Qui fugit, quia alios fugere, vel qui timet, quia alios timere videt, vel etiam ille, qui ex eo, quod aliquem manum suam combussisse videt, manum ad se contrahit, corpusque movet, quasi ipsius manus combureretur, eum imitari quidem alterius affectum, sed non eundem aemulari dicemus, non quia aliam aemulationis, aliam imitationis novimus causam, sed quia usu factum est, ut illum tantum vocemus aemulum, qui id, quod honestum, utile vel jucundum esse judicamus, imitatur. Caeterum de aemulationis causa vide propositionem 27. hujus partis cum ejus scholio. Cur autem huic affectui plerumque juncta sit invidia, de eo vide propositionem 32. hujus cum ejusdem scholio.

A.C. 11 *his* V (NS) edd. : *hi* OP

A.T. 9 « suo loco » : non liquet ubi; vd. notam 200.

30. La gloire est la joie qu'accompagne l'idée d'une de nos actions que nous imaginons louée par d'autres.

31. La honte est la tristesse qu'accompagne l'idée d'une de nos actions que nous imaginons blâmée par d'autres.

EXPLICATION

À leur sujet voir le scolie de la proposition 30. Mais il faut remarquer ici la différence qu'il y a entre la honte et la réserve. La honte en effet est la tristesse qui suit d'un acte honteux. La réserve est la crainte ou la peur de la honte, qui retient l'homme de faire quelque chose de déshonorant. On a l'habitude d'opposer la pudeur à l'impudence[200], qui en réalité n'est pas un affect, comme je le montrerai en son lieu; mais les noms des affects (comme je l'ai déjà fait observer) concernent plus leur usage que leur nature. J'en ai terminé par là avec les affects de joie et de tristesse que je m'étais proposé d'expliquer. C'est pourquoi je passe à ceux que je rapporte au désir.

32. Le regret est le désir, autrement dit l'appétit, d'être maître d'une chose, désir qu'alimente le souvenir de cette chose, et que contrarie en même temps le souvenir d'autres choses qui excluent l'existence de la chose dont on a l'appétit.

EXPLICATION

Lorsque nous nous souvenons d'une chose, comme nous l'avons déjà dit souvent, par là même nous sommes disposés à nous la représenter avec le même affect que si cette chose était présente; mais cette disposition, ou cet effort, est, tant que nous veillons, empêché la plupart du temps par les images des choses qui excluent l'existence de la chose dont nous nous souvenons. C'est pourquoi, lorsque nous nous souvenons d'une chose qui nous a affectés d'un certain genre de joie, par là même nous nous efforçons de nous la représenter avec le même affect de joie, comme 200
si elle était présente; et cet effort est aussitôt entravé par le souvenir de choses qui excluent son existence. C'est pourquoi le regret est en réalité une tristesse qui s'oppose à la joie née de l'absence d'une chose que nous haïssons; sur cet affect, voir le scolie de la proposition 47. Mais puisque le nom de *regret* paraît concerner le désir, je rapporte ainsi cet affect aux affects de désir.

33. L'émulation est le désir de quelque chose qui est engendré en nous par le fait que nous imaginons que d'autres ont le même désir.

EXPLICATION

Qui fuit parce qu'il en voit fuir d'autres, qui a peur parce qu'il en voit d'autres avoir peur, ou encore celui qui, parce qu'il voit que quelqu'un s'est brûlé la main, serre sa main contre soi et déplace son corps comme si c'était sa propre main qui était brûlée – de ceux-là certes nous dirons qu'ils imitent l'affect d'autrui; mais nous ne parlerons pas d'émulation à leur sujet. Non qu'il y ait, que je sache, des causes différentes à l'émulation et à l'imitation; mais parce que l'usage a fait que nous parlons d'émulation lorsque quelqu'un imite ce que nous jugeons être honorable, utile, ou bien agréable. Du reste, sur la cause de l'émulation, voir la proposition 27 avec son scolie. Et pourquoi la plupart du temps l'envie est jointe à cet affect, voir la proposition 32 avec son scolie.

XXXIV. Gratia seu gratitudo est cupiditas seu amoris studium, quo ei benefacere conamur, qui in nos pari amoris affectu beneficium contulit. *Vide prop.* 39. *cum schol. prop.* 41. *hujus.*

XXXV. Benevolentia est cupiditas benefaciendi ei, cujus nos miseret. *Vide schol. prop.* 27. *hujus.*

XXXVI. Ira est cupiditas, qua ex odio incitamur ad illi, quem odimus, malum inferendum. *Vide prop.* 39. *hujus.* |

XXXVII. Vindicta est cupiditas, qua ex reciproco odio concitamur ad malum 157
inferendum ei, qui nobis pari affectu damnum intulit. *Vide* 2. *coroll. prop.* 40. *hujus cum ejusdem schol.*

XXXVIII. Crudelitas seu saevitia est cupiditas, qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, quem amamus, vel cujus nos miseret.

Explicatio

Crudelitati opponitur clementia, quae passio non est, sed animi potentia, qua homo iram et vindictam moderatur.

XXXIX. Timor est cupiditas majus, quod metuimus, malum minore vitandi. *Vide schol. prop.* 39. *hujus.*

XL. Audacia est cupiditas, qua aliquis incitatur ad aliquid agendum cum periculo, quod ejus aequales subire metuunt.

XLI. Pusillanimitas dicitur de eo, cujus cupiditas coercetur timore periculi, quod ejus aequales subire audent.

Explicatio

Est igitur pusillanimitas nihil aliud quam metus alicujus mali, quod plerique non solent metuere; quare ipsam ad cupiditatis affectus non refero. Eandem tamen hic explicare volui, quia quatenus ad cupiditatem attendimus, affectui audaciae revera opponitur.

XLII. Consternatio dicitur de eo, cujus cupiditas malum vitandi coercetur admiratione mali, quod timet.

Explicatio

Est itaque consternatio pusillanimitatis species. Sed quia consternatio ex duplici timore oritur, ideo commodius definiri potest, quod sit *metus, qui hominem stupefactum aut fluctuantem ita* | *continet, ut is malum amovere non possit.* Dico *stupefactum*, quatenus ejus cupiditatem malum 158
amovendi admiratione coerceri intelligimus. *Fluctuantem* autem dico, quatenus concipimus eandem cupiditatem coerceri timore alterius mali, quod ipsum aeque cruciat; unde fit, ut quodnam ex duobus avertat, nesciat. De his vide schol. prop. 39. et schol. prop. 52. hujus. Caeterum de pusillanimitate et audacia vide schol. prop. 51. hujus.

34. La reconnaissance ou gratitude est le désir, ou l'empressement d'amour par lequel nous nous efforçons de faire du bien à celui qui nous a fait du bien par un égal affect d'amour. *Voir la prop.* 39 *avec le sc. de la prop.* 41.

35. La bienveillance est le désir de faire du bien à celui qui nous fait pitié. *Voir le sc. de la prop.* 27.

36. La colère est le désir qui nous incite, par haine, à faire du mal à celui que nous haïssons. *Voir la prop.* 39.

37. La vengeance est le désir qui nous excite, par une haine réciproque, à faire 201
du mal à celui qui, par un affect semblable, nous a infligé un dommage. *Voir le second corollaire de la proposition* 40 *avec son scolie.*

38. La cruauté ou férocité, est le désir qui excite quelqu'un à faire du mal à celui que nous aimons ou qui nous fait pitié.

Explication

La cruauté s'oppose à la clémence, qui n'est pas une passion, mais une puissance de l'âme par laquelle l'homme gouverne colère et vengeance.

39. La peur est le désir d'éviter par un mal moindre un mal plus grand que nous craignons. *Voir le sc. de la prop.* 39.

40. L'audace[201] est le désir qui incite quelqu'un à faire quelque action en courant un danger que ses égaux craignent d'affronter.

41. La lâcheté se dit de celui dont le désir est contrarié par la peur d'un danger que ses égaux osent affronter.

Explication

La lâcheté n'est donc rien d'autre que la crainte d'un mal que la plupart des gens n'ont pas l'habitude de craindre; voilà pourquoi je ne la rapporte pas aux affects de désir. J'ai pourtant voulu l'expliquer ici parce que, dans la mesure où nous portons notre attention sur le désir, elle s'oppose effectivement à l'affect d'audace.

42. L'épouvante se dit à propos de celui dont le désir d'éviter un mal est contrarié par l'admiration pour ce mal qui lui fait peur.

Explication

L'épouvante par conséquent est une espèce de lâcheté. Mais parce que l'épouvante naît d'une double peur, on peut la définir plus commodément en disant qu'elle est *la crainte qui maintient un homme dans un tel état de stupeur ou de flottement qu'il est incapable d'éviter le mal.* Je dis 202
état de stupeur pour autant que nous concevons son désir d'écarter le mal comme contrarié par l'admiration. Et je dis *état de flottement* pour autant que nous nous représentons ce désir comme paralysé par la peur d'un autre mal, qui le soumet à une égale torture: d'où vient qu'il ne sait lequel des deux fuir. Voir là-dessus le sc. de la prop. 39 et le sc. de la prop. 52. Au demeurant, sur la lâcheté et l'audace, voir le sc. de la prop. 51.

XLIII. Humanitas seu modestia est cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent.
XLIV. Ambitio est immodica gloriae cupiditas.

Explicatio

Ambitio est cupiditas, qua omnes affectus (*per prop.* 27. *et* 31. *hujus*) foventur et corroborantur; et ideo hic affectus vix superari potest. Nam quamdiu homo aliqua cupiditate tenetur, hac simul necessario tenetur. *Optimus quisque*, inquit Cicero, *maxime gloria ducitur. Philosophi etiam libris, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt, etc.*

XLV. Luxuria est immoderata convivandi cupiditas vel etiam amor.
XLVI. Ebrietas est immoderata potandi cupiditas et amor.
XLVII. Avaritia est immoderata divitiarum cupiditas et amor.
XLVIII. Libido est etiam cupiditas et amor in commiscendis corporibus.

Explicatio

Sive haec coeundi cupiditas moderata sit, sive non sit, libido appellari solet. Porro hi quinque affectus (*ut in schol. prop.* 56. *hujus monui*) contrarios non habent. Nam modestia species est ambitionis, de qua vide schol. prop. 29. hujus, temperantiam deinde, | sobrietatem et castitatem 159
mentis potentiam, non autem passionem indicare jam etiam monui. Et tametsi fieri potest, ut homo avarus, ambitiosus vel timidus a nimio cibo, potu et coitu abstineat, avaritia tamen, ambitio et timor luxuriae, ebrietati vel libidini non sunt contrarii. Nam avarus in cibum et potum alienum (se) ingurgitare plerumque desiderat. Ambitiosus autem, modo speret fore clam, in nulla re sibi temperabit, et si inter ebrios vivat et libidinosos, ideo quia ambitiosus est, proclivior erit ad eadem vitia. Timidus denique id, quod non vult, facit. Nam quamvis mortis vitandae causa divitias in mare projiciat, manet tamen avarus; et si libidinosus tristis est, quod sibi morem gerere nequeat, non desinit propterea libidinosus esse. Et absolute hi affectus non tam ipsos actus convivandi, potandi etc. respiciunt, quam ipsum appetitum et amorem. Nihil igitur his affectibus opponi potest praeter generositatem et animositatem, de quibus in seqq.

[2] Definitiones zelotypiae et reliquarum animi fluctuationum silentio praetermitto, tam quia ex compositione affectuum, quos jam definivimus oriuntur, quam quia pleraeque nomina non habent, quod ostendit ad usum vitae sufficere easdem in genere tantummodo nosse.

[3] Caeterum ex definitionibus affectuum, quos explicuimus, liquet eos omnes a cupiditate, laetitia vel tristitia oriri, seu potius nihil praeter hos tres esse, quorum unusquisque variis nominibus appellari solet propter varias eorum relationes et denominationes extrinsecas. Si jam ad hos primitivos et ad ea, quae de natura mentis supra diximus, attendere velimus, affectus, quatenus ad solam mentem referuntur, sic definire poterimus:

A.C. 19 *libidini* Schmidt edd. recc. : *castitati* OP V (NS) edd. vett. 20 *se* V Leopold 76 Ap Ge edd. post. : deest OP edd. cett. 28 *nomina* OP : *vocabula* V (NS) NS-marg ; vd. Tab. II ad loc. 29 *nosse* V (NS) : *noscere* OP edd.

A.T. 7–8 Cic. *Arch.* 11.26 ; cf. etiam *Tusc.* 1.34 ; et cf. infra, IV prop. 52 sch. (p. 406.9) ; vd. notam 202. 20–21 « speret fore clam » : Ter. *Ad.* 71. ; vd. notam 204.

43. L'humanité ou modération est le désir de faire ce qui plaît aux hommes et de ne pas faire ce qui leur déplaît.
44. L'ambition est un désir immodéré de gloire.

Explication

L'ambition est un désir par lequel tous les affects (*en vertu des prop.* 27 *et* 31) sont attisés et renforcés ; aussi cet affect est-il quasiment insurmontable. Car aussi longtemps qu'un homme est possédé par un désir, il est en même temps nécessairement possédé par ce désir-là. *Les meilleurs*, comme le dit Cicéron, *sont plus que tout conduits par la gloire. Même les philosophes mettent leur nom aux livres qu'ils écrivent sur le mépris qu'on doit faire de la gloire, etc*[202].

45. La gourmandise est désir, ou aussi bien amour, immodéré de manger.
46. L'ivrognerie est désir et amour immodéré de boire.
47. La cupidité est désir et amour immodéré de richesses.
48. De même la lubricité[203] est désir et amour de mêler les corps dans l'étreinte.

Explication

Que ce désir du coït soit modéré ou qu'il ne le soit pas, on a coutume de l'appeler lubricité. Poursuivons. Ces cinq affects (*comme je l'ai fait observer dans le sc. de la prop.* 56) n'ont pas de contraires. Car la modération est une espèce de l'ambition, voir là-dessus le sc. de la prop. 29. Ensuite, frugalité, sobriété et chasteté signalent une puissance de l'âme et non pas une passion, 203
je l'ai aussi déjà fait observer. Et encore qu'il puisse arriver qu'un homme cupide, ambitieux ou peureux s'abstienne de trop manger, de trop boire et de trop faire l'amour, la cupidité, l'ambition et la peur ne sont pourtant pas contraires à la gourmandise, à l'ivrognerie ou à la lubricité. Car un cupide désire le plus souvent s'empiffrer de la nourriture et de la boisson des autres. Un ambitieux, pour peu qu'il espère le faire en cachette[204], ne se restreindra en rien, et s'il vit parmi des ivrognes et des débauchés, son ambition même le rendra plus enclin à ces vices. Quant au peureux, pour finir, il fait ce qu'il ne veut pas. Car quoique pour éviter la mort il jette ses richesses à la mer, il n'en reste pas moins un avare ; et si, avide de débauche, il est triste de ne pouvoir s'en donner à sa guise, il n'en reste pas moins avide de débauche. Absolument parlant, ces affects ne regardent pas tant les actes eux-mêmes, manger, boire etc., que l'appétit et l'amour eux-mêmes. Rien donc ne saurait être opposé à ces affects, sinon la générosité et la résolution, desquelles on va parler par la suite.

[2] Je passe sous silence les définitions de la jalousie et des autres états d'irrésolution pour deux raisons : elles naissent de la composition d'affects que nous avons déjà définis ; et la plupart n'ont pas de noms, ce qui montre bien qu'il suffit pour l'usage de la vie de les connaître simplement en général.

[3] Les définitions des affects que nous venons d'expliquer font bien voir qu'ils naissent tous du désir, de la joie ou de la tristesse, ou plutôt qu'ils ne sont rien en dehors de ces trois-là, que chacun a coutume d'appeler de noms différents en fonction de la diversité de leurs relations et de leurs dénominations extrinsèques. Si maintenant nous voulons bien nous rendre attentifs à ces affects primitifs et à ce que nous avons dit plus haut sur la nature de l'âme, voici la définition que nous pourrons donner des affects en tant qu'ils se rapportent à l'âme seule :

Affectuum Generalis Definitio

Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur. |

Explicatio

160

Dico primo affectum seu passionem animi esse *confusam ideam*. Nam mentem eatenus tantum pati ostendimus (*vide prop.* 3. *hujus*), quatenus ideas inadaequatas sive confusas habet. Dico deinde, *qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea, affirmat*. Omnes enim corporum ideae, quas habemus, magis nostri corporis actualem constitutionem (*per coroll.* 2. *prop.* 16. *p.* 2.) quam corporis externi naturam indicant; at haec, quae affectus formam constituit, corporis vel alicujus ejus partis constitutionem indicare vel exprimere debet, quam ipsum corpus vel aliqua ejus pars habet, ex eo, quod ipsius agendi potentia sive existendi vis augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur. Sed notandum, cum dico, *majorem vel minorem existendi vim quam antea*, me non intelligere, quod mens praesentem corporis constitutionem cum praeterita comparat, sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus minusve realitatis revera involvit quam antea. Et quia essentia mentis in hoc consistit (*per prop.* 11. *et* 13. *p.* 2.), quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus, sequitur ergo, quod mens ad majorem minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus minusve realitatis involvit quam antea. Cum igitur supra dixerim mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur. Addidi denique *et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad aliud cogitandum determinatur*, ut praeter laetitiae et tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, cupiditatis etiam naturam exprimerem.

Finis tertiae partis

A. T. 20 « supra » : E III, prop. 11.

Définition générale des affects

L'affect qu'on appelle un pathème[205] est une idée confuse, par laquelle l'âme affirme de son corps ou d'une certaine partie de son corps une force d'exister plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'âme à telle pensée plutôt qu'à telle autre.

Explication

204

Je dis d'abord qu'un affect, une passion du cœur, est une *idée confuse*. Car l'âme n'est passive, nous l'avons montré (*voir prop.* 3), que dans l'exacte mesure où elle a des idées inadéquates, autrement dit confuses. Je dis ensuite *par laquelle l'âme affirme de son corps ou d'une certaine partie de son corps une force d'exister plus grande ou moindre qu'auparavant*. En effet toutes les idées que nous avons des corps indiquent plus un état actuel de notre corps (*en vertu du cor.* 2 *de la prop.* 16 *p.* 11) que la nature d'un corps extérieur; mais l'idée qui constitue la forme d'un affect doit indiquer ou exprimer un état de notre corps (ou de l'une de ses parties) dans lequel ce corps (ou l'une de ses parties) se trouve être du fait que sa puissance d'agir, autrement dit sa force d'exister, est augmentée ou diminuée, aidée ou contrariée. Mais il faut remarquer que lorsque je dis *force d'exister plus grande ou moindre qu'auparavant*, je n'entends pas que l'âme comparerait l'état présent de son corps avec un état passé; je veux dire que l'idée qui constitue la forme de l'affect affirme du corps quelque chose qui, effectivement, implique plus ou moins de réalité qu'auparavant. Et, puisque l'essence de l'âme consiste (*en vertu des prop.* 11 *et* 13 *p.* 11) en ce qu'elle affirme l'existence actuelle de son corps, et que nous entendons quant à nous par perfection l'essence même de la chose, il s'ensuit donc que l'âme passe à une plus ou moins grande perfection quand il lui arrive d'affirmer de son corps, ou de quelqu'une de ses parties, quelque chose qui implique plus ou moins de réalité qu'auparavant. Quand donc j'ai dit plus haut que la puissance de penser de l'âme était augmentée ou diminuée, je n'ai voulu faire entendre qu'une chose: que l'âme a formé de son corps (ou d'une partie de ce corps) une idée qui exprime plus ou moins de réalité qu'elle n'en avait auparavant affirmé de son corps. Car la valeur des idées, et la puissance actuelle de penser, se mesure à la valeur de l'objet. Enfin j'ai ajouté: *et dont la présence détermine l'âme à telle pensée plutôt qu'à telle autre*; car en plus de la nature de la joie et de la tristesse qu'explique la première partie de la définition, j'ai voulu exprimer aussi la nature du désir.

Fin de la troisième partie

ETHICES 161

Pars Quarta

DE

Servitute Humana seu de Affectuum

VIRIBUS

Praefatio

Humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutem voco; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est sed fortunae, in cujus potestate ita est, ut saepe coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi. Hujus rei causam, et quid praeterea affectus boni vel mali habent, in hac parte demonstrare proposui. Sed antequam incipiam, pauca de perfectione et imperfectione, deque bono et malo praefari lubet.

[2] *Qui rem aliquam facere constituit eamque perfecit, rem suam perfectam esse non tantum ipse, sed etiam unusquisque, qui mentem auctoris illius operis et scopum recte noverit aut se novisse crediderit, dicet. Ex. gr. si quis aliquod opus (quod suppono nondum esse peractum) viderit, noveritque scopum auctoris illius operis esse domum aedificare, is domum imperfectam esse dicet, et contra perfectam, simulatque opus ad finem, quem ejus auctor eidem dare constituerat, perductum viderit. Verum si quis opus aliquod videt, cujus simile nunquam viderat, nec | mentem opificis novit, is sane scire non poterit, opusne illud perfectum an* 162 *imperfectum sit. Atque haec videtur prima fuisse horum vocabulorum significatio. Sed postquam homines ideas universales formare, et domuum, aedificiorum,*

A.C. 1 *Ethices* OP (NS) : deest V

A.T. 9–10 Ov. *Met.* 7.20–21; vd. etiam supra, III prop. 2 sch. ¶ 5 (250.1), infra, IV prop. 17 sch. (364.27); Ep 58 (Ge IV, 266.29); vd. notam 146.

ÉTHIQUE[206] 205

Quatrième Partie

DE

la Servitude Humaine ou des

FORCES DES AFFECTS

Préface

J'appelle servitude l'impuissance humaine à gouverner et à réprimer les affects; en effet, l'homme en proie aux affects relève non pas de son propre droit, mais de celui de la fortune: il est tellement au pouvoir de celle-ci qu'il est souvent contraint, alors qu'il voit ce qui pour lui est le meilleur, de faire pourtant le pire[207]. Je me suis proposé de démontrer dans cette partie quelle est la cause de cette situation et, en outre, ce que les affects ont de bien et de mal[208]. Mais avant de commencer, il convient de dire préalablement quelques mots de la perfection et de l'imperfection, ainsi que du bien et du mal.

[2] *Lorsque quelqu'un a décidé de faire une chose et l'a entièrement achevée, non seulement celui qui l'a achevée dira qu'elle est parfaite, mais tous ceux qui auront acquis ou croiront avoir acquis une connaissance correcte de l'intention et du but de l'auteur de cet ouvrage, tous ceux-là le diront aussi. Par exemple, si quelqu'un a vu un ouvrage quelconque (que je suppose non encore achevé) et a su que le but de l'auteur de cet ouvrage était de construire une maison, il dira que cette maison est imparfaite; et au contraire il dira qu'elle est parfaite dès qu'il verra cet ouvrage mené jusqu'à la fin que son auteur avait décidé de lui donner. Mais si quelqu'un voit un ouvrage dont il n'a jamais vu le semblable, et s'il ignore l'intention de l'artisan, assurément il ne pourra savoir si cet ouvrage est parfait ou* 206 *imparfait. Et, semble-t-il, ce fut là la signification première de ces mots. Mais, après que les hommes ont commencé à former des idées universelles, à inventer des*

turrium etc. exemplaria excogitare, et alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret convenire, et id contra imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quanquam ex opificis sententia consummatum plane esset. Nec alia videtur esse ratio, cur res naturales etiam, quae scilicet humana manu non sunt factae, perfectas aut imperfectas vulgo appellent; solent namque homines tam rerum naturalium quam artificialium ideas formare universales, quas rerum veluti exemplaria habent, et quas naturam (quam nihil nisi alicujus finis causa agere existimant) intueri credunt sibique exemplaria proponere. Cum itaque aliquid in natura fieri vident, quod cum concepto exemplari, quod rei ejusmodi habent, minus convenit, ipsam naturam tum defecisse vel peccavisse, remque illam imperfectam reliquisse, credunt.

[3] *Videmus itaque homines consuevisse res naturales perfectas aut imperfectas vocare magis ex praejudicio, quam ex earum vera cognitione. Ostendimus enim in primae partis appendice naturam propter finem non agere; aeternum namque illud et infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus* (prop. 16. p. 1.). *Ratio igitur seu causa, cur Deus seu natura agit, et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis | causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium vel finem habet nullum.* 163
Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium seu causa primaria consideratur. Ex. gr. cum dicimus habitationem causam fuisse finalem hujus aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud, quam quod homo ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est praeter hunc singularem appetitum, qui revera causa est efficiens, quae ut prima consideratur, quia homines suorum appetituum causas communiter ignorant. Sunt namque, ut jam saepe dixi, suarum

A. C. 3 *videret* V (coni. iam Schmidt, edd. recc.) : *viderat* OP edd. vett. 17 *seu naturam* OP V : om. NS ; vd. notam 210 19 *seu natura* OP V : om. NS ; vd. notam 210 29 *communiter* OP (NS) V^2 : om. V^1

A. T. 10 « intueri credunt sibique exemplaria proponere » : Cic. *Tim.* 2 ; ex Plat. *Tim.* 28c–29a ; vd. notam 209.

modèles de maisons, d'édifices, de tours, etc., et à préférer certains de ces modèles à d'autres, il est arrivé que chacun a appelé parfait ce qu'il voyait s'accorder avec l'idée universelle qu'il avait ainsi formée de la chose, et imparfait au contraire ce qu'il voyait ne pas s'accorder avec le modèle qu'il avait conçu – même s'il était totalement achevé selon l'opinion de l'artisan. Et il semble n'y avoir pas d'autre raison pour laquelle on appelle usuellement parfaites ou imparfaites les choses naturelles, qui n'ont pas été faites de main d'homme ; les hommes ont coutume, en effet, de former des idées universelles des choses naturelles aussi bien que des choses artificielles, idées qu'ils tiennent pour des modèles de ces choses – ils croient que la nature (qui, estiment-ils, ne fait rien sinon à cause de quelque fin) les contemple et se les propose comme modèles[209]. *C'est pourquoi, lorsqu'ils voient arriver dans la nature quelque chose qui ne s'accorde pas avec le modèle qu'ils ont ainsi conçu d'une chose, ils croient que la nature elle-même a été en défaut ou a pêché, et qu'elle a laissé cette chose inachevée.*

[3] *C'est pourquoi nous voyons que les hommes ont pris l'habitude d'appeler les choses naturelles parfaites ou imparfaites, plutôt par un préjugé que par une connaissance vraie de celles-ci. Nous avons montré en effet dans l'Appendice de la Première Partie que la nature n'agit pas en vue d'une fin ; car cet être éternel et infini que nous appelons Dieu ou Nature*[210] *agit par la même nécessité par laquelle il existe. Il existe en effet par la nécessité de sa nature, et c'est la même nécessité qui le fait agir, nous l'avons montré* (prop. 16 *p.* 1). *Donc la raison ou cause pour laquelle Dieu ou la Nature agit et pour laquelle il existe est une et la même. Donc de même que ce n'est pas à cause d'une fin qu'il existe, ce n'est pas à cause d'une fin* 207
qu'il agit ; mais, de même que pour exister, il n'a aucun principe ou fin pour agir. Quant à la cause que l'on dit finale, ce n'est rien d'autre que l'appétit humain lui-même, en tant qu'on le considère comme le principe ou la cause primaire d'une chose quelconque. Par exemple, quand nous disons que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle maison, nous n'entendons assurément rien d'autre que ceci : un homme, parce qu'il a imaginé les avantages de la vie domestique, a eu l'appétit de construire une maison. C'est pourquoi l'habitation, dans la mesure où on la considère comme cause finale, n'est rien d'autre que cet appétit singulier qui, en réalité, est une cause efficiente – que l'on considère comme première parce que les hommes, communément, ignorent les causes de leurs appétits. Ils sont en effet,

quidem actionum et appetituum conscii, sed ignari causarum, a quibus ad aliquid appetendum determinantur. Quod praeterea vulgo ajunt naturam aliquando deficere vel peccare resque imperfectas producere, inter commenta numero, de quibus in appendice partis primae egi. Perfectio igitur et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus. Et hac de causa supra (defin. 6. p. 2.) *dixi me per realitatem et perfectionem idem intelligere; solemus enim omnia naturae individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare, nempe ad notionem entis, quae ad omnia absolute naturae individua pertinet. Quatenus itaque naturae individua ad hoc genus revocamus et ad invicem comparamus, et alia plus entitatis seu realitatis quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus; et quatenus iisdem aliquid tribuimus, quod negationem involvit, ut terminus, finis, impotentia etc., eatenus ipsa imperfecta appellamus, quia nostram mentem non aeque afficiunt ac illa, | quae perfecta vocamus, et non quod ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat, vel* 164
quod natura peccaverit. Nihil enim naturae alicujus rei competit, nisi id, quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, et quicquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id necessario fit.

[4] *Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una eademque res potest eodem tempore bona et mala, et etiam indifferens esse. Ex. gr. musica bona est melancholico, mala lugenti; surdo autem neque bona neque mala. Verum, quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Per bonum itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus. Deinde homines perfectiores aut imperfectiores dicemus, quatenus*

comme je l'ai déjà dit souvent, certes conscients de leurs actions et de leurs appétits, mais ignorants des causes qui les déterminent à tel ou tel appétit. Qu'en outre ils disent que parfois la nature est en défaut ou bien pèche et produit des choses imparfaites, je compte cela au nombre des fictions dont j'ai traité dans l'Appendice de la Première Partie. Donc la perfection et l'imperfection ne sont en fait que des modes de penser, c'est-à-dire des notions que nous avons coutume de forger de cela seul que nous comparons l'un à l'autre des individus de même espèce ou de même genre. Et c'est pour cette raison que j'ai dit plus haut (déf. 6 p. 11) *que par réalité et perfection j'entends la même chose; en effet nous avons coutume de rapporter tous les individus de la nature à un seul genre, que l'on appelle le genre généralissime: la notion de l'être, qui concerne absolument tous les individus de la nature. C'est pourquoi, dans la mesure où nous rapportons tous les individus de la nature à ce genre, où nous les comparons les uns aux autres, et où nous décidons que certains ont plus d'entité ou de réalité que les autres, nous disons que les uns sont plus parfaits que les autres; et dans la mesure où nous leur attribuons quelque chose qui implique une négation, comme un terme, une fin, de l'impuissance, etc.,* 208
dans cette mesure nous les appelons imparfaits parce qu'ils n'affectent pas notre âme de la même façon que ceux que nous nommons parfaits, et non pas parce que leur ferait défaut quelque chose qui leur serait propre ou parce que la nature aurait péché. Rien en effet n'appartient à la nature d'une chose, sauf ce qui suit de la nécessité de la nature de sa cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente arrive nécessairement.

[4] *En ce qui concerne le bien et le mal*[211], *eux non plus n'indiquent rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes, et ne sont rien d'autre que des modes de penser ou des notions que nous formons du fait que nous comparons les choses les unes aux autres. En effet, une seule et même chose peut être, en même temps, bonne et mauvaise, et même indifférente. Par exemple la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour l'affligé, et pour le sourd elle n'est ni bonne ni mauvaise. Cependant, bien qu'il en soit ainsi, il nous faut néanmoins conserver ces termes. En effet, comme nous désirons former une idée de l'homme, conçue comme un modèle de la nature humaine que nous puissions contempler, il nous sera utile de conserver ces termes au sens que je viens de dire. C'est pourquoi, dans ce qui suit, j'entendrai par bien ce que nous savons avec certitude être un moyen de nous approcher de plus en plus de ce modèle de la nature humaine que nous nous proposons. Par mal, au contraire, ce que nous savons avec certitude nous empêcher de reproduire ce même modèle. Ensuite, nous dirons les hommes plus parfaits ou plus imparfaits dans la mesure où ils s'approchent plus ou moins de ce modèle. En*

ad hoc idem exemplar magis aut minus accedunt. Nam apprime notandum est, cum dico aliquem a minore ad majorem perfectionem transire, et contra, me non intelligere, quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur (equus namque ex. gr. tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur), sed quod ejus agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus. Denique per | perfectionem in genere realitatem, uti dixi, 165 intelligam, hoc est, rei cujuscunque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit; quippe rerum duratio ex earum essentia determinari nequit, quandoquidem rerum essentia nullum certum et determinatum existendi tempus involvit, sed res quaecunque, sive ea perfectior sit sive minus, eadem vi, qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re aequales sint.

Definitiones

I. Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.
II. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes.

De his praecedentem vide praefationem sub finem.

III. Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat.
IV. Easdem res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum.

In schol. 1. prop. 33. p. 1. inter possibile et contingens nullam feci differentiam, quia ibi non opus erat haec accurate distinguere.

V. Per contrarios affectus in seqq. intelligam eos, qui | hominem diversum 166 trahunt, quamvis ejusdem sint generis, ut luxuries et avaritia, quae amoris sunt species, nec natura, sed per accidens sunt contrarii.

effet il faut remarquer tout d'abord que, lorsque je dis que quelqu'un passe d'une moindre à une plus grande perfection, et inversement, je n'entends pas par là qu'il change d'essence ou de forme pour passer à une autre (un cheval, par exemple, est tout autant détruit s'il se change en homme que s'il se change en insecte); mais j'entends par là que nous concevons que sa puissance d'agir, dans la mesure où elle se comprend par sa nature, est augmentée ou diminuée. Enfin par perfection, 209 j'entendrai, comme je l'ai dit, la réalité en général, c'est-à-dire l'essence d'une chose quelconque, en tant qu'elle existe et opère de façon bien précise, sans qu'il soit tenu aucun compte de sa durée. En effet aucune chose singulière ne peut être dite plus parfaite parce qu'elle a persévéré plus longtemps dans l'existence; la durée des choses ne peut être déterminée par leur essence, puisque l'essence n'implique aucun temps d'existence bien précis et déterminé; mais une chose quelconque, qu'elle soit plus ou moins parfaite, pourra toujours persévérer dans l'existence par la même force par laquelle elle a commencé d'exister, de sorte que toutes choses sont égales en cela.

Définitions

1. Par bien, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile.
2. Et par mal, ce dont nous savons avec certitude qu'il empêche que nous possédions un bien.

Sur ces points, voir la préface ci-dessus, vers la fin.

3. J'appelle les choses singulières contingentes en tant que, lorsque nous sommes attentifs à leur seule essence, nous ne trouvons rien qui pose nécessairement leur existence ou rien qui l'exclue nécessairement.
4. J'appelle les mêmes choses singulières possibles en tant que, lorsque nous sommes attentifs aux causes qui doivent les produire, nous ignorons si ces causes sont elles-mêmes déterminées à les produire.

Dans le scolie 1 de la proposition 33 de la première partie, je n'ai fait aucune différence entre possible et contingent, puisqu'alors il n'était pas besoin de les distinguer avec précision[212].

5. Par affects contraires j'entendrai dans ce qui suit ceux qui entraînent l'homme 210 dans des sens opposés, même s'ils sont du même genre, comme la prodigalité et l'avarice, qui sont des espèces de l'amour, et sont contraires non par nature mais par accident.

VI. Quid per affectum erga rem futuram, praesentem et praeteritam intelligam, explicui in schol. 1. et 2. prop. 18. p. 3., quod vide.

Sed venit hic praeterea notandum, quod ut loci, sic etiam temporis distantiam non nisi usque ad certum quendam limitem possumus distincte imaginari; hoc est, sicut omnia illa objecta, quae ultra ducentos pedes a nobis distant, seu quorum distantia a loco, in quo sumus, illam superat, quam distincte imaginamur, aeque (longe) a nobis distare, et perinde, ac si in eodem plano essent, imaginari solemus; sic etiam objecta, quorum existendi tempus longiore a praesenti intervallo abesse imaginamur, quam quod distincte imaginari solemus, omnia aeque longe a praesenti distare imaginamur, et ad unum quasi temporis momentum referimus.

VII. Per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo.

VIII. Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est (*per prop. 7. p. 3.*), virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

Axioma

Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui. | 167

Propositio I

Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum.

Demonstratio

Falsitas in sola privatione cognitionis, quam ideae inadaequatae involvunt, consistit (*per prop. 35. p. 2.*), nec ipsae aliquid habent positivum, propter quod falsae dicuntur (*per prop. 33. p. 2.*), sed contra, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (*per prop. 32. p. 2.*). Si igitur id, quod idea falsa positivum habet, praesentia veri, quatenus verum est, tolleretur, tolleretur ergo idea vera a se ipsa, quod (*per prop. 4. p. 3.*) est absurdum. Ergo nihil, quod idea, etc. Q.E.D.

A.C. 6 *longe* Leopold 77–78 Ap edd. post. : deest OP V edd. priores

6. Ce que j'entends par affect envers une chose future, présente ou passée, je l'ai expliqué dans les scolies 1 et 2 de la proposition 18 de la troisième partie. On l'y verra.

Mais il faut en outre remarquer ici que nous ne sommes pas plus capables d'imaginer distinctement une distance temporelle qu'une distance de lieu, au-delà d'une certaine limite déterminée; c'est-à-dire que, de même que tous les objets qui sont éloignés de nous de plus de deux cents pieds, ou bien dont la distance à l'égard du lieu où nous sommes dépasse celle que nous imaginons distinctement, nous avons coutume de les imaginer comme se trouvant à la même distance de nous, comme s'ils étaient situés à la même place; de même, les objets dont nous imaginons que le moment où ils ont existé est séparé du temps présent par un intervalle plus long que celui que nous avons coutume d'imaginer distinctement, nous les imaginons tous comme également éloignés du temps présent et nous les rapportons presque à un unique moment.

7. Par fin pour laquelle nous faisons quelque chose, j'entends l'appétit.

8. Par vertu et puissance, j'entends la même chose; c'est-à-dire (*en vertu de la prop. 7 p. III*) que la vertu, en tant qu'elle est rapportée à l'homme, est l'essence même ou la nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature.

Axiome

Il n'y a dans la nature aucune chose singulière telle qu'il n'en existe une autre plus forte et plus puissante. Mais une chose quelconque une fois donnée, il en existe une autre plus puissante par laquelle la première peut être détruite[213]. | 211

Proposition I

Rien de ce qu'une idée fausse a de positif n'est ôté par la présence du vrai en tant que vrai.

Démonstration

La fausseté ne consiste que dans la privation de connaissance qu'impliquent les idées inadéquates (*en vertu de la prop. 35 p. II*) et ces idées n'ont rien de positif par quoi elles soient dites fausses (*en vertu de la prop. 33 p. II*); mais au contraire, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, elles sont vraies (*en vertu de la prop. 32 p. II*). Si donc ce qu'une idée fausse a de positif était détruit par la présence du vrai en tant qu'il est vrai, une idée vraie serait donc détruite par elle-même, ce qui est absurde (*en vertu de la prop. 4 p. III*). Donc rien de ce qu'une idée fausse etc. C.Q.F.D.

Scholium

Intelligitur haec propositio clarius ex 2. coroll. prop. 16. p. 2. Nam imaginatio idea est, quae magis corporis humani praesentem constitutionem quam corporis externi naturam indicat, non quidem distincte, sed confuse; unde fit, ut mens errare dicatur. Ex. gr. cum solem intuemur, eundem ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; in quo tamdiu fallimur, quamdiu veram ejus distantiam ignoramus; sed cognita ejusdem distantia tollitur quidem error, sed non imaginatio, hoc est, idea solis, quae ejusdem naturam eatenus tantum explicat, quatenus corpus ab eodem afficitur; adeoque, quamvis veram ejusdem distantiam noscamus, ipsum nihilominus prope nobis adesse imaginabimur. Nam ut in schol. prop. 35. p. 2. diximus, non ea de causa solem adeo propinquum imaginamur, quia ejus veram distantiam ignoramus, sed quia mens eatenus magnitudinem solis concipit, quatenus corpus ab eodem afficitur. Sic cum solis radii aquae superficiei incidentes ad nostros oculos reflectuntur, eundem perinde ac si in aqua esset, imaginamur, tametsi verum ejus locum noverimus, et sic reliquae imaginationes, quibus mens fallitur, sive eae naturalem corporis constitutionem, sive quod ejusdem agendi potentiam augeri vel minui indicant, vero non | sunt contrariae, nec ejusdem praesentia evanescunt. Fit quidem, 168
cum falso aliquod malum timemus, ut timor evanescat audito vero nuntio; sed contra etiam fit, cum malum, quod certe venturum est, timemus, ut timor etiam evanescat audito falso nuntio; atque adeo imaginationes non praesentia veri, quatenus verum, evanescunt; sed quia aliae occurrunt iis fortiores, quae rerum, quas imaginamur, praesentem existentiam secludunt, ut prop. 17. p. 2. ostendimus.

Propositio II

Nos eatenus patimur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.

Demonstratio

Nos tum pati dicimur, cum aliquid in nobis oritur, cujus non nisi partialis sumus causa (*per defin.* 2. *p.* 3.), hoc est (*per defin.* 1. *p.* 3.), aliquid, quod ex solis legibus nostrae naturae deduci nequit. Patimur igitur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis nequit concipi. Q.E.D.

Propositio III

Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur.

A. C. 19 *rerum, quas imaginamur* OP : *rerum imaginatarum* V ; vd. notam 217

Scolie

Cette proposition se comprend plus clairement à partir du corollaire 2 de la prop. 16 *p.* II. Car l'imagination est une idée qui indique plus l'état présent du corps humain que la nature du corps extérieur, et qui l'indique certes de façon confuse et non distincte ; d'où il résulte que l'âme est dite se tromper. Lorsque, par exemple, nous contemplons le soleil, nous l'imaginons éloigné de nous d'environ deux cents pieds. Et cette erreur persiste tant que nous ignorons sa véritable distance. Mais sa distance une fois connue, l'erreur est certes détruite, mais non l'imagination, c'est-à-dire cette idée du soleil qui n'explique sa nature que dans la mesure où il affecte notre corps ; et ainsi, bien que nous connaissions sa distance véritable, nous n'imaginerons pas moins qu'il est près de nous. En effet, comme nous l'avons dit dans le scolie de la prop. 35 de la deuxième partie, si nous l'imaginons proche de nous, ce n'est pas par ignorance de sa véritable distance, mais parce que l'âme ne conçoit la grandeur du soleil que dans la mesure où il affecte notre corps. Ainsi, quand les rayons du soleil, tombant sur la surface de l'eau, sont réfléchis vers nos yeux, nous l'imaginons comme s'il était dans l'eau, bien que nous connaissions son véritable lieu ; et ainsi toutes les autres imaginations qui trompent notre âme, qu'elles lui indiquent soit la constitution naturelle de notre corps soit l'augmentation ou la diminution de notre puissance d'agir, ne sont pas contraires au vrai et ne se dissipent pas en sa présence. Du 212
reste il arrive, lorsque nous craignons à tort quelque mal, que cette peur se dissipe alors que nous apprenons ce qui est vraiment arrivé ; mais il arrive aussi, au contraire, lorsque nous craignons un mal qui va certainement survenir, que cette peur se dissipe alors que nous apprenons une fausse nouvelle. Et ainsi ce n'est pas la présence du vrai en tant que vrai qui fait se dissiper les imaginations ; mais c'est la survenue d'autres imaginations plus fortes, qui excluent l'existence présente des choses que nous imaginons, comme nous l'avions montré dans la prop. 17 de la deuxième partie.

Proposition 2

Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la nature qui ne peut être conçue par soi indépendamment des autres.

Démonstration

On dit que nous pâtissons lorsqu'il survient en nous quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle (*en vertu de la déf.* 2 *p.* III) ; c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 1 *p.* III) quelque chose qui ne peut se déduire des seules lois de notre nature. Nous pâtissons donc en tant que nous sommes une partie de la nature qui ne peut être conçue par soi indépendamment des autres. C.Q.F.D.

Proposition 3

La force par laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment.

Demonstratio

patet ex axiomate hujus. Nam dato homine datur aliquid aliud, puta A, potentius, et dato A datur deinde aliud, puta B, ipso A potentius, et hoc in infinitum; ac proinde potentia hominis potentia alterius rei definitur et a potentia causarum externarum infinite superatur. Q.E.D.

Propositio IV

Fieri non potest, ut homo non sit naturae pars, et ut nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi quarumque adaequata sit causa. |

Demonstratio

169

Potentia, qua res singulares, et consequenter homo, suum esse conservant, est ipsa Dei sive naturae potentia (*per coroll. prop.* 24. *p.* 1.), non quatenus infinita est, sed quatenus per humanam actualem essentiam explicari potest (*per prop.* 7. *p.* 3.). Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei seu naturae potentiae, hoc est (*per prop.* 34. *p.* 1.), essentiae. Quod erat primum.

[2] Deinde si fieri possit, ut homo nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possint intelligi, sequeretur (*per prop.* 4. *et* 6. *p.* 3.), ut non possit perire, sed ut semper necessario existeret; atque hoc sequi deberet ex causa, cujus potentia finita aut infinita sit, nempe vel ex sola hominis potentia, qui scilicet potis esset, ut a se removeret reliquas mutationes, quae a causis externis oriri possent, vel infinita naturae potentia, a qua omnia singularia ita dirigerentur, ut homo nullas alias posset pati mutationes, nisi quae ipsius conservationi inserviunt. At primum (*per prop. praeced., cujus demonstratio universalis est et ad omnes res singulares applicari potest*) est absurdum; ergo si fieri potest, ut homo nullas pateretur mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possent intelligi, et consequenter (*sicut jam ostendimus*), ut semper necessario existeret, id sequi deberet ex Dei infinita potentia; et consequenter (*per prop.* 16. *p.* 1.) ex necessitate divinae naturae, quatenus alicujus hominis idea affecta consideratur, totius naturae ordo, quatenus ipsa sub extensionis et cogitationis attributis concipitur, deduci deberet; atque adeo (*per prop.* 21. *p.* 1.) sequeretur, ut homo esset infinitus, quod (*per* 1. *part. hujus demonstrationis*) est absurdum. Fieri itaque nequit, ut homo nullas alias patiatur mutationes, nisi quarum ipse adaequata sit causa. Q.E.D.

A.C. 10 *conservant* correximus (ex NS), iam Ri : *conservat* OP V edd. cett. 11 *p.* 1. Schmidt Br edd. post. : *p.* 2. OP V NS edd. priores 15 *possit* OP edd. vett. Cr : *potest* V : *posset* V-L edd. cett. ; vd. Introd., p. 51. ‖ *possit* OP V edd. vett. Cr : *posset* V-L edd. cett. 16 *possit* OP V (pace S-T) edd. vett. Cr : *posset* V-L edd. cett. 20 *posset* OP edd. : *possit* V 22 *potest* OP V edd. vett. : *posset* V-L edd. recc. 26 *affecta* Cr : *affectus* OP V edd. 27 *p.* 1. Schmidt Br edd. post. : *p.* 2. OP V NS edd. priores

A.T. 6 « naturae pars » : cf. TP 2.5 (*Œuvres* V, 96.13).

Démonstration

Cela est évident d'après l'axiome. Car l'homme étant donné, quelque chose de plus puissant, disons A, est donné; et A étant donné, quelque chose de plus puissant que A, disons B, est donné aussi; et ainsi à l'infini. Par conséquent la puissance de l'homme est délimitée par la puissance d'une autre chose et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment. C.Q.F.D.

Proposition 4

Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature[214]*, et ne puisse subir d'autres changements que ceux qui se peuvent comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate.*

Démonstration

213

La puissance par laquelle les choses singulières et par conséquent l'homme conservent leur être, c'est la puissance même de Dieu, autrement dit de la Nature (*en vertu du corollaire de la prop.* 24 *p.* 1), non point en tant qu'elle est infinie mais en tant qu'elle peut s'expliquer par l'essence humaine actuelle (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III). C'est pourquoi la puissance d'un homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de la puissance, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 34 *p.* 1) de l'essence, infinie de Dieu ou de la Nature. Voilà pour le premier point.

[2] En second lieu, s'il pouvait se faire qu'un homme puisse ne subir d'autres changements que ceux qui se peuvent comprendre par sa seule nature, il s'en suivrait (*en vertu des prop.* 4 *et* 6 *p.* III) qu'il ne pourrait pas périr, mais qu'il existerait nécessairement toujours; et cette conséquence devrait découler d'une cause dont la puissance soit finie ou infinie, à savoir, ou bien de la seule puissance de l'homme qui serait alors capable d'écarter de lui tout autre changement pouvant provenir des causes extérieures, ou bien de la puissance infinie de la Nature qui dirigerait l'ensemble des choses singulières de telle sorte que l'homme ne puisse pas subir d'autres changements que ceux qui servent à sa conservation. Mais la première hypothèse (*en vertu de la prop. précéd., dont la démonstration est universelle et peut s'appliquer à toutes les choses singulières*) est absurde. Si donc il peut arriver à un homme de ne subir aucun changement sauf ceux qui peuvent se comprendre par la seule nature de cet homme, et par conséquent (*comme nous l'avons déjà montré*) d'exister nécessairement toujours, il faudrait que ce soit une conséquence de la puissance infinie de Dieu. Et par conséquent (*en vertu de la prop.* 16 *p.* 1) il faudrait que, de la nécessité de la nature divine en tant qu'elle est considérée comme affectée de l'idée d'un certain homme, se déduise l'ordre de la Nature tout entière, en tant qu'elle est conçue sous les attributs de l'étendue et de la pensée. Il en résulterait ainsi (*en vertu de la prop.* 21 *p.* 1) que l'homme serait infini, ce qui (*en vertu de la première partie de cette démonstration*) est absurde. C'est pourquoi il ne peut se faire qu'un homme n'éprouve aucun autre changement que ceux dont il est lui-même la cause adéquate. C.Q.F.D.

Corollarium

Hinc sequitur hominem necessario passionibus esse semper obnoxium communemque naturae ordinem sequi, et eidem parere seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare. |

Propositio v 170

Vis et incrementum cujuscunque passionis ejusque in existendo perseverantia non definitur potentia, qua nos in existendo perseverare conamur, sed causae externae potentia cum nostra comparata.

Demonstratio

Passionis essentia non potest per solam nostram essentiam explicari (*per defin.* 1. *et* 2. *p.* 3.), hoc est (*per prop.* 7. *p.* 3.), passionis potentia definiri nequit potentia, qua in nostro esse perseverare conamur, sed (*ut prop.* 16. *p.* 2. *ostensum est*) definiri necessario debet potentia causae externae cum nostra comparata. Q.E.D.

Propositio vi

Vis alicujus passionis seu affectus reliquas hominis actiones seu potentiam superare potest, ita ut affectus pertinaciter homini adhaereat.

Demonstratio

Vis et incrementum cujuscunque passionis ejusque in existendo perseverantia definitur potentia causae externae cum nostra comparata (*per prop. praec.*); adeoque (*per prop.* 3. *hujus*) hominis potentiam superare potest, etc. Q.E.D.

Propositio vii

Affectus (*nec*) *coerceri nec tolli potest nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coercendo.*

Demonstratio

Affectus, quatenus ad mentem refertur, est idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis existendi vim quam antea affirmat (*per generalem affectuum definitionem, quae reperitur sub finem tertiae partis*). Cum igitur mens aliquo affectu conflictatur, corpus afficitur simul affectione, qua ejus agendi potentia | augetur vel minuitur. Porro haec corporis affectio (*per prop.* 5. *hujus*) vim 171
a sua causa accipit perseverandi in suo esse, quae proinde nec coerceri, nec tolli potest, nisi a

A.C. **21** *nec coerceri nec tolli* edd. fere omnes : *coerceri nec tolli* OP V V-L Ap Gn ; vd. notam 215 ; cf. etiam PPC I, prop. 11 dem. (Ge I, 169.16–17). **25–26** *quae reperitur sub finem tertiae partis* OP : desunt V (NS)

A.T. **21–22** Cf. TP 10.10 : « nullus affectus est, qui aliquando a fortiori et contrario affectu non vincatur » (*Œuvres* V, 266.3–4).

Corollaire

Il en résulte que l'homme, nécessairement, est toujours en proie aux passions et suit l'ordre commun de la nature, qu'il lui obéit et qu'il s'y adapte autant que la nature des choses l'exige.

Proposition 5 214

La force et l'accroissement de telle ou telle passion et sa persévérance dans l'exister ne se définit pas par la puissance par laquelle nous nous efforçons de persévérer dans l'exister, mais par la puissance d'une cause extérieure comparée à notre puissance.

Démonstration

L'essence de la passion ne peut s'expliquer par notre seule essence (*en vertu des déf.* 1 *et* 2 *p.* III), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III) que la puissance de la passion ne peut se définir par la puissance par laquelle nous nous efforçons de persévérer dans notre être ; mais (*comme on l'a montré dans la prop.* 16 *p.* II) elle doit nécessairement se définir par la puissance d'une cause extérieure comparée à notre puissance. C.Q.F.D.

Proposition 6

La force d'une passion ou d'un affect quelconque peut surpasser toutes les autres actions ou toute la puissance d'un homme, de sorte que cet affect s'attache à lui obstinément.

Démonstration

La force et l'accroissement de telle ou telle passion et sa persévérance dans l'exister se définit par la puissance d'une cause extérieure comparée à notre puissance (*en vertu de la prop. précédente*), et ainsi (*en vertu de la prop.* 3), la puissance d'un homme peut être surpassée etc. C.Q.F.D.

Proposition 7

Un affect ne peut être contrarié ou supprimé[215] *que par un affect contraire, et plus fort que l'affect à contrarier*[216].

Démonstration

L'affect, en tant qu'il se rapporte à l'âme, est une idée par laquelle l'âme affirme une force d'exister de son corps plus grande ou moindre qu'auparavant (*en vertu de la définition générale des affects, qui se trouve à la fin de la troisième partie*). Donc lorsque l'âme est tourmentée par un affect, le corps est affecté en même temps d'une affection par laquelle sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée. Bien plus, cette affection du corps (*en vertu de la prop.* 5) reçoit de sa cause une 215
force pour persévérer dans son être, qui par suite, ne peut être supprimée ou contrariée que par

causa corporea (*per prop.* 6. *p.* 2.), quae corpus afficiat affectione illi contraria (*per prop.* 5. *p.* 3.) et fortiore (*per axioma hujus*) ; atque adeo (*per prop.* 12. *p.* 2.) mens afficitur idea affectionis fortioris et contrariae priori, hoc est (*per general. affectuum defin.*), mens afficietur affectu fortiori et contrario priori, qui scilicet prioris existentiam secludet vel tollet ; ac proinde affectus nec tolli nec coerceri potest nisi per affectum contrarium et fortiorem. Q.E.D.

Corollarium

Affectus, quatenus ad mentem refertur, nec coerceri nec tolli potest nisi per ideam corporis affectionis contrariae et fortioris affectione, qua patimur. Nam affectus, quo patimur, nec coerceri nec tolli potest nisi per affectum eodem fortiorem eique contrarium (*per prop. praec.*), hoc est (*per gener. affect. defin.*), nisi per ideam corporis affectionis fortioris et contrariae affectioni, qua patimur.

Propositio VIII

Cognitio boni et mali nihil aliud est quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii.

Demonstratio

Id bonum aut malum vocamus, quod nostro esse conservando prodest vel obest (*per defin.* 1. *et* 2. *hujus*), hoc est (*per prop.* 7. *p.* 3.), quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet. Quatenus itaque (*per defin. laetitiae et tristitiae, quas vide in schol. prop.* 11. *p.* 3.) rem aliquam nos laetitia vel tristitia afficere percipimus, eandem bonam aut malam vocamus ; atque adeo boni et mali cognitio nihil aliud est quam laetitiae vel tristitiae idea, quae ex ipso laetitiae vel tristitiae affectu necessario sequitur (*per prop.* 22. *p.* 2.). At haec idea eodem modo unita est affectui ac mens unita est corpori (*per prop.* 21. *p.* 2.), hoc est (*ut in schol. ejusdem prop. ostensum*), haec idea ab ipso | affectu sive (*per gen. affect. defin.*) ab idea corporis affectionis 172
revera non distinguitur nisi solo conceptu ; ergo haec cognitio boni et mali nihil est aliud quam ipse affectus, quatenus ejusdem sumus conscii. Q.E.D.

Propositio IX

Affectus, cujus causam in praesenti nobis adesse imaginamur, fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur.

Demonstratio

Imaginatio est idea, qua mens rem ut praesentem contemplatur (*vide ejus defin. in schol. pr.* 17. *p.* 2.), quae tamen magis corporis humani constitutionem quam rei externae naturam indicat (*per coroll.* 2. *prop.* 16. *p.* 2.). Est igitur affectus (*per gen. affect. defin.*) imaginatio, quatenus

A. C. 2 *axioma* OP-em (NS) : *Axiom.* 1. OP ante corr. : *ax.* 1 V ; vd. Introd. p. 57 ‖ *afficitur* OP V edd. vett. V-L : *afficietur* Leopold 78 (NS) V-L seorsum edd. post.

une cause corporelle (*en vertu de la prop.* 6 *p.* II) qui affecte le corps d'une affection contraire (*en vertu de la prop.* 5 *p.* III) et qui soit plus forte (*en vertu de l'axiome de cette partie*) ; et ainsi (*en vertu de la prop.* 12 *p.* II), l'âme sera affectée de l'idée d'une affection plus forte et contraire à la première, c'est-à-dire (*en vertu de la définition générale des affects*) que l'âme sera affectée d'un affect plus fort et contraire au premier, qui ainsi excluera ou supprimera l'existence de celui-ci ; et par suite un affect ne peut être supprimé ou contrarié que par un affect contraire et plus fort. C.Q.F.D.

Corollaire

L'affect, en tant qu'il se rapporte à l'âme, ne peut être supprimé ou contrarié que par l'idée d'une affection corporelle contraire, et plus forte que l'affection dont nous pâtissons. En effet, l'affect dont nous pâtissons ne peut être contrarié ou supprimé que par un affect plus fort que lui et qui lui soit contraire (*en vertu de la prop. précédente*), c'est-à-dire (*en vertu de la définition générale des affects*) seulement par l'idée d'une affection corporelle contraire et plus forte que l'affection dont nous pâtissons.

Proposition 8

La connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre qu'un affect de joie ou de tristesse en tant que nous en sommes conscients.

Démonstration

Nous nommons bien ou mal ce qui est utile ou nuit à notre conservation (*en vertu des définitions* 1 *et* 2), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III), qui augmente ou diminue, aide ou contrarie notre puissance d'agir. C'est pourquoi (*en vertu des définitions de la joie et de la tristesse, les voir dans le scolie de la prop.* 11 *p.* III), dans la mesure où nous percevons qu'une chose quelconque nous affecte de joie ou de tristesse, nous la nommons bonne ou mauvaise ; et ainsi la connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'idée de joie ou de tristesse qui suit nécessairement de l'affect même de joie ou de tristesse (*en vertu de la prop.* 22 *p.* II). Or cette idée est unie à l'affect de la même façon que l'âme est unie au corps (*en vertu de la prop.* 21 *p.* II), c'est-à-dire (*comme je l'ai montré dans le scolie de la même proposition*) que cette idée ne se distingue en réalité de l'affect lui-même, autrement dit (*en vertu de la définition générale des affects*) de 216
l'idée de l'affection du corps, que par son concept seulement ; donc cette connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'affect lui-même en tant que nous en sommes conscients. C.Q.F.D.

Proposition 9

Un affect dont nous imaginons que la cause nous est présente actuellement, est plus fort que si nous imaginions qu'elle n'est pas présente.

Démonstration

L'imagination est l'idée par laquelle l'âme se représente une chose comme présente (*voir sa définition dans le scolie de la prop.* 17 *p.* II), idée qui cependant indique plus l'état du corps humain que la nature de la chose extérieure (*en vertu du corollaire* 2 *de la prop.* 16 *p.* II). L'affect est donc

corporis constitutionem indicat. At imaginatio (*per prop.* 17. *p.* 2.) intensior est, quamdiu nihil imaginamur, quod rei externae praesentem existentiam secludit; ergo etiam affectus, cujus causam in praesenti nobis adesse imaginamur, intensior seu fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur. Q.E.D.

Scholium

Cum supra in propositione 18. partis 3. dixerim, nos ex rei futurae vel praeteritae imagine eodem affectu affici, ac si res, quam imaginamur praesens esset, expresse monui id verum esse, quatenus ad solam ipsius rei imaginem attendimus; est enim ejusdem naturae, sive res ⟨quam⟩ imaginati simus (praesens) sit, sive minus. Sed non negavi eandem debiliorem reddi, quando alias res nobis praesentes contemplamur, quae rei futurae praesentem existentiam secludunt, quod tum monere neglexi, quia in hac parte de affectuum viribus agere constitueram.

Corollarium

Imago rei futurae vel praeteritae, hoc est, rei, quam cum relatione ad tempus futurum vel praeteritum secluso praesenti contemplamur, caeteris paribus, debilior est imagine rei praesentis, et | consequenter affectus erga rem futuram vel praeteritam, caeteris paribus, remissior est 173
affectu erga rem praesentem.

Propositio x

Erga rem futuram, quam cito affuturam imaginamur, intensius afficimur, quam si ejus existendi tempus longius a praesenti distare imaginaremur; et memoria rei, quam non diu praeteriisse imaginamur, intensius etiam afficimur, quam si eandem diu praeteriisse imaginaremur.

Demonstratio

Quatenus enim rem cito affuturam vel non diu praeteriisse imaginamur, eo ipso aliquid imaginamur, quod rei praesentiam minus secludit, quam si ejusdem futurum existendi tempus longius a praesenti distare, vel quod dudum praeterierit, imaginaremur (*ut per se notum*); adeoque (*per praeced. prop.*) eatenus intensius erga eandem afficiemur. Q.E.D.

Scholium

Ex iis, quae ad definitionem 6. hujus partis notavimus, sequitur nos erga objecta, quae a praesenti longiori temporis intervallo distant, quam quod imaginando determinare possumus, quamvis ab invicem longo temporis intervallo distare intelligamus, aeque tamen remisse affici.

A.C. 8–9 *sive res ⟨quam⟩ imaginati simus ⟨praesens⟩ sit, sive minus* conicimus (NS) : *sive res imaginata sit, sive minus* V : *'t zy d'ingebeelde zaak tegenwoordig is, of niet* NS : *sive res imaginati simus, sive non simus* OP edd. vett. V-L Bl Cr^2 : *sive res praesentes imaginati simus sive non simus* Ap : *sive res ut praesentes imaginati simus, sive non simus* Ge : *sive rem ut praesentem imaginati simus sive non simus* Ba; *sive rem imaginati simus, sive non simus* Cr^1; vd. notam 217 et Introd., p. 64–65 (« lectiones spinosae »)

une imagination (*en vertu de la définition générale des affects*), dans la mesure où il indique l'état du corps. Or l'imagination (*en vertu de la prop.* 17 *p.* 11) est plus intense aussi longtemps que nous n'imaginons rien qui exclue l'existence présente de la chose extérieure; donc l'affect aussi, dont nous imaginons que la cause nous est présente actuellement, est plus intense et plus fort que si nous imaginions qu'elle n'est pas présente. C.Q.F.D.

Scolie

Lorsque j'ai dit plus haut, dans la proposition 18 de la troisième partie, que nous sommes affectés par l'image d'une chose future ou passée par le même affect que si la chose imaginée était présente, j'ai fait expressément remarquer que c'était vrai dans la mesure où nous sommes attentifs à la seule image de cette chose; elle est en effet de la même nature, que la chose imaginée soit présente ou non[217]. Mais je n'ai pas nié que cette image soit affaiblie quand nous nous représentons d'autres choses comme présentes, qui excluent l'existence présente de la chose future; je ne l'ai pas fait remarquer à ce moment-là parce que c'est dans cette partie-ci que j'avais décidé de traiter des forces des affects.

Corollaire

L'image d'une chose future ou passée, c'est-à-dire d'une chose que nous nous représentons en relation avec un temps futur ou passé, en excluant le présent, est, toutes choses égales d'ailleurs, plus faible que l'image d'une chose présente, et par conséquent un affect envers une chose future 217
ou passée est, toutes choses égales d'ailleurs, plus relâché qu'un affect à l'égard d'une chose présente.

Proposition 10

Envers une chose future que nous imaginons être sur le point d'arriver nous sommes affectés plus intensément que si nous imaginions que le temps où elle existera est plus loin du présent; et par la mémoire d'une chose que nous imaginons s'être passée il y a peu, nous sommes aussi affectés plus intensément que si nous l'imaginions passée depuis longtemps.

Démonstration

En effet, dans la mesure où nous imaginons qu'une chose est sur le point d'arriver ou s'est passée il y a peu, nous imaginons par là même quelque chose qui exclut moins sa présence que si nous imaginions que le temps où elle existera est plus éloigné du présent ou bien qu'elle est passée depuis longtemps (*comme il est connu de soi*); et ainsi (*en vertu de la proposition précédente*), nous serons dans cette mesure affectés plus intensément à son égard. C.Q.F.D.

Scolie

De ce que nous avons remarqué à la suite de la définition 6 de cette partie, il suit que cependant nous sommes affectés d'une façon également relâchée à l'égard des objets qui sont éloignés du présent par un intervalle de temps supérieur à ce que nous pouvons déterminer par l'imagination, même si nous comprenons qu'ils sont éloignés les uns des autres par un long intervalle de temps.

Propositio xi

Affectus erga rem, quam ut necessariam imaginamur, caeteris paribus, intensior est, quam erga possibilem vel contingentem, sive non necessariam.

Demonstratio

Quatenus rem aliquam necessariam esse imaginamur, eatenus ejus existentiam affirmamus, et contra rei existentiam negamus, quatenus eandem non necessariam esse imaginamur (*per schol.* 1. *prop.* 33. *p.* 1.); ac proinde (*per prop.* 9. *hujus*) affectus erga | rem necessariam, caeteris paribus, 174
intensior est quam erga non necessariam. Q.E.D.

Propositio xii

Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere, et quam ut possibilem imaginamur, caeteris paribus, intensior est quam erga contingentem.

Demonstratio

Quatenus rem ut contingentem imaginamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (*per defin.* 3. *hujus*), sed contra (*secundum hypothesin*) quaedam imaginamur, quae ejusdem praesentem existentiam secludunt. At quatenus rem in futurum possibilem esse imaginamur, eatenus quaedam imaginamur, quae ejusdem existentiam ponunt (*per defin.* 4. *hujus*), hoc est (*per prop.* 18. *p.* 3.), quae spem vel metum fovent; atque adeo affectus erga rem possibilem vehementior est. Q.E.D.

Corollarium

Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere, et quam ut contingentem imaginamur, multo remissior est, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur.

Demonstratio

Affectus erga rem, quam in praesenti existere imaginamur, intensior est, quam si eandem ut futuram imaginaremur (*per coroll. prop.* 9. *hujus*), et multo vehementior est, (quam) si tempus futurum a praesenti multum distare imaginaremur (*per prop.* 10. *hujus*). Est itaque affectus erga rem, cujus existendi tempus longe a praesenti distare imaginamur, multo remissior, quam si eandem ut praesentem imaginaremur, et nihilominus (*per prop. praec.*) intensior est, quam si eandem rem ut contingentem imaginaremur; atque adeo affectus erga rem contingentem multo remissior erit, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur. Q.E.D. |

A.C. 24–25 *<quam> si tempus futurum a praesenti multum distare imaginaremur* Ge Bl : *si tempus futurum a praesenti non multum distare imaginaremur* OP (NS-corr) edd.vett. Leopold 78 Ba Cr² (*imaginamur* Cr¹) : *si tempus futurum a praesenti multum distare imaginaremur* V (NS ante corr.) V-L Ap Gn : *zo wy ons inbeelden dat de toekomende tijt niet verre van de tegenwoordige af is* NS-corr.; vd. Introd., p. 65 (« lectiones spinosae »)

Proposition 11

Un affect envers une chose que nous imaginons comme nécessaire est, toutes choses égales d'ailleurs, plus intense qu'à l'égard d'une chose possible ou contingente, autrement dit non nécessaire.

Démonstration

Dans la mesure où nous imaginons qu'une chose quelconque est nécessaire, nous affirmons son existence, et au contraire nous nions l'existence de la chose dans la mesure où nous imaginons qu'elle n'est pas nécessaire (*en vertu du scolie* 1 *de la prop.* 33 *p.* 1); et par suite (*en vertu de la prop.* 9), un affect envers une chose nécessaire est, toutes choses égales d'ailleurs, plus intense qu'à 218
l'égard d'une chose non nécessaire. C.Q.F.D.

Proposition 12

Un affect envers une chose que nous savons ne pas exister en ce moment et que nous imaginons comme possible, est, toutes choses égales d'ailleurs, plus intense qu'à l'égard d'une chose contingente.

Démonstration

Dans la mesure où nous imaginons une chose comme contingente, nous ne sommes affectés par aucune image d'une autre chose qui pose l'existence de celle-ci (*en vertu de la déf.* 3), mais au contraire (*selon l'hypothèse*) nous imaginons certaines choses qui en excluent l'existence présente. Or dans la mesure où nous imaginons qu'une chose est possible dans le futur, nous imaginons certaines choses qui posent son existence (*en vertu de la déf.* 4), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 18 *p.* III), qu'elles alimentent l'espoir ou la crainte; et ainsi l'affect envers une chose possible est plus vigoureux. C.Q.F.D.

Corollaire

Un affect envers une chose que nous savons ne pas exister en ce moment et que nous imaginons comme contingente est beaucoup plus relâché que si nous l'imaginions comme présente pour nous en ce moment.

Démonstration

Un affect envers une chose que nous imaginons comme existante en ce moment est plus intense que si nous l'imaginions comme future (*en vertu du corollaire de la prop.* 9) et il est beaucoup plus vigoureux que[218] si nous imaginions que ce temps futur est très éloigné du présent (*en vertu de la prop.* 10). C'est pourquoi un affect envers une chose dont nous imaginons que le temps où elle existera est très éloigné du présent est beaucoup plus relâché que si nous imaginions la chose comme présente, et néanmoins (*en vertu de la prop. précédente*) il est plus intense que si nous imaginions la chose comme contingente; et ainsi un affect envers une chose contingente sera beaucoup plus relâché que si nous imaginons que la chose est présente pour nous en ce moment. C.Q.F.D.

Propositio XIII 175

Affectus erga rem contingentem, quam scimus in praesenti non existere, caeteris paribus, remissior est, quam affectus erga rem praeteritam.

Demonstratio

Quatenus rem ut contingentem imaginamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (*per defin.* 3. *hujus*), sed contra (*secundum hypothesin*) quaedam imaginamur, quae ejusdem praesentem existentiam secludunt. Verum quatenus eandem cum relatione ad tempus praeteritum imaginamur, eatenus aliquid imaginari supponimur, quod ipsam ad memoriam redigit, sive quod rei imaginem excitat (*vide prop.* 18. *p.* 2. *cum ejusdem schol.*), ac proinde eatenus efficit, ut ipsam, ac si praesens esset, contemplemur (*per coroll. prop.* 17. *p.* 2.). Atque adeo (*per prop.* 9. *hujus*) affectus erga rem contingentem, quam scimus in praesenti non existere, caeteris paribus, remissior erit quam affectus erga rem praeteritam. Q.E.D.

Propositio XIV

Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest, sed tantum, quatenus ut affectus consideratur.

Demonstratio

Affectus est idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis existendi vim quam antea, affirmat (*per gen. aff. defin.*), atque adeo (*per prop.* 1. *hujus*) nihil positivum habet, quod praesentia veri tolli possit, et consequenter vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest. At quatenus affectus est (*vide prop.* 8. *hujus*), si fortior affectu coercendo sit, eatenus tantum (*per prop.* 7. *hujus*) affectum coercere poterit. Q.E.D. |

Propositio XV 176

Cupiditas, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, multis aliis cupiditatibus, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restingui vel coerceri potest.

Demonstratio

Ex vera boni et mali cognitione, quatenus haec (*per prop.* 8. *hujus*) affectus est, oritur necessario cupiditas (*per* 1. *affect. def.*), quae eo est major, quo affectus, ex quo oritur, major est (*per prop.* 37. *p.* 3.). Sed quia haec cupiditas (*per hypothesin*) ex eo, quod aliquid vere intelligimus, oritur, sequitur ergo ipsa in nobis, quatenus agimus (*per prop.* 3. *p.* 3.), atque adeo per solam nostram essentiam debet intelligi (*per defin.* 2. *p.* 3.), et consequenter (*per prop.* 7. *p.* 3.) ejus vis et incrementum sola humana potentia definiri debet. Porro cupiditates, quae ex affectibus,

A. C. 30 *per defin.* 2. *p.* 3. OP (NS) edd. omnes : *per def.* 2. *p.* 2. V

Proposition 13 219

Un affect à l'égard d'une chose contingente que nous savons ne pas exister présentement est, toutes choses égales d'ailleurs, plus relâché qu'un affect à l'égard d'une chose passée.

Démonstration

Dans la mesure où nous imaginons une chose comme contingente, nous ne sommes affectés d'aucune image d'une autre chose qui pose son existence (*en vertu de la déf.* 3) ; mais au contraire (*suivant l'hypothèse*) nous imaginons certaines choses qui excluent son existence présente. Mais dans la mesure où nous l'imaginons en relation à un temps passé, nous sommes supposés imaginer quelque chose qui la ramène à la mémoire, autrement dit, qui fait surgir l'image de la chose (*voir la prop.* 18 *p.* II *avec son scolie*), et ainsi fait que nous nous la représentons comme si elle était présente (*en vertu du corollaire de la prop.* 17 *p.* II). Et ainsi (*en vertu de la prop.* 9) un affect à l'égard d'une chose contingente que nous savons ne pas exister présentement sera, toutes choses égales d'ailleurs, plus relâché qu'un affect à l'égard d'une chose passée. C.Q.F.D.

Proposition 14

La connaissance vraie du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut contrarier aucun affect ; elle ne le peut qu'en tant qu'elle est considérée comme un affect.

Démonstration

L'affect est une idée par laquelle l'âme affirme une force d'exister de son corps plus grande ou moins grande qu'auparavant (*en vertu de la définition générale des affects*), et ainsi (*en vertu de la prop.* 1), elle n'a rien de positif que la présence du vrai puisse supprimer ; et par conséquent la connaissance vraie du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut contrarier aucun affect. Mais en tant qu'elle est un affect (*voir la prop.* 8), si elle est plus forte que l'affect qui doit être contrarié, alors dans cette mesure seulement (*voir la prop.* 7) elle pourra le contrarier. C.Q.F.D.

Proposition 15 220

Un désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal peut être éteint ou contrarié par beaucoup d'autres désirs qui naissent des affects par lesquels nous sommes tourmentés.

Démonstration

De la connaissance vraie du bien et du mal, en tant qu'elle est un affect (*en vertu de la prop.* 8), naît nécessairement un désir (*en vertu de la déf.* 1 *des affects*) qui est d'autant plus grand que l'affect dont il naît est plus grand (*en vertu de la prop.* 37 *p.* III). Mais puisque ce désir (*par hypothèse*) naît de ce que nous comprenons véritablement quelque chose, il suit donc en nous en tant que nous agissons (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III), et ainsi il doit être compris par notre seule essence (*en vertu de la déf.* 2 *de la troisième partie*) ; et par conséquent (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III) sa force et son accroissement doivent être définis par la seule puissance humaine. En outre,

quibus conflictamur, oriuntur, eo etiam majores sunt, quo hi affectus vehementiores erunt; atque adeo earum vis et incrementum (*per prop.* 5. *hujus*) potentia causarum externarum definiri debet, quae, si cum nostra comparetur, nostram potentiam indefinite superat (*per prop.* 3. *hujus*). Atque adeo cupiditates, quae ex similibus affectibus oriuntur, vehementiores esse possunt illa, quae ex vera boni, et mali cognitione oritur, ac proinde (*per prop.* 7. *hujus*) eandem coercere vel restinguere poterunt. Q.E.D.

Propositio XVI

Cupiditas, quae ex cognitione boni et mali, quatenus haec cognitio futurum respicit, oritur, facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coerceri vel restingui potest.

Demonstratio

Affectus erga rem, quam futuram imaginamur, remissior est quam erga praesentem (*per coroll. prop.* 9. *hujus*). At cupiditas, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, tametsi haec cognitio circa res, quae in praesentia bonae sunt, versetur, restingui vel | coerceri potest aliqua 177
temeraria cupiditate (*per prop. praeced., cujus dem. universalis est*); ergo cupiditas, quae ex eadem cognitione, quatenus haec futurum respicit, oritur, facilius coerceri vel restingui poterit, etc. Q.E.D.

Propositio XVII

Cupiditas, quae oritur ex vera boni et mali cognitione, quatenus haec circa res contingentes versatur, multo adhuc facilius coerceri potest cupiditate rerum, quae praesentes sunt.

Demonstratio

Propositio haec eodem modo ac prop. praeced. demonstratur ex coroll. prop. 12. hujus.

Scholium

His me causam ostendisse credo, cur homines opinione magis quam vera ratione commoveantur, et cur vera boni et mali cognitio animi commotiones excitet, et saepe omni libidinis generi cedat; unde illud poetae natum: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Quod idem etiam Ecclesiastes in mente habuisse videtur, cum dixit: *Qui auget scientiam, auget dolorem*. Atque haec non eum in finem dico, ut inde concludam praestabilius esse ignorare quam scire, vel quod stulto intelligens in moderandis affectibus nihil intersit, sed ideo, quia necesse est nostrae naturae

A. T. 9 « in praesentia suaves » : cf. Ter. *Heaut.* 962 ; et infra, IV prop. 62 sch., IV app. 30. 27 Ov. *Met.* 7.20–21 ; vd. supra, III prop. 2 sch. ¶ 5 (250.1), IV praef ¶ 1 (340.9–10) ; Ep 58 (Ge IV, 266.29) ; vd. notam 146. 28 *Eccl.* 1:18 (Vulg.) ; in versione Tremellii *Eccl.* 2:1 29–30 Ter. *Eun.* 2.2.1, 232–233 : « stulto intelligens / Quid interest ! »

les désirs qui naissent des affects par lesquels nous sommes tourmentés sont aussi d'autant plus grands que ces affects seront plus vigoureux ; et ainsi leur force et leur accroissement (*en vertu de la prop.* 5) doivent être définis par la puissance des causes extérieures, qui, si on la compare avec la nôtre, la surpasse indéfiniment (*en vertu de la prop.* 3). Et ainsi les désirs qui naissent de semblables affects peuvent être plus vigoureux que celui qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal, et par suite (*en vertu de la prop.* 7), ils pourront le contrarier ou l'éteindre C.Q.F.D.

Proposition 16

Un désir qui naît de la connaissance du bien et du mal, en tant que cette connaissance concerne le futur, peut être plus facilement contrarié ou éteint par le désir des choses qui sont agréables présentement[219].

Démonstration

Un affect envers une chose que nous imaginons comme future est plus relâché qu'un affect à l'égard d'une chose présente (*en vertu du corollaire de la prop.* 9). Or un désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal, bien que cette connaissance concerne des choses qui sont bonnes présentement, peut être éteint ou contrarié par quelque désir téméraire (*en vertu de la* 221
proposition précédente, dont la démonstration est universelle) ; donc un désir qui naît de cette connaissance en tant qu'elle concerne le futur pourra être plus facilement contrarié ou éteint etc. C.Q.F.D.

Proposition 17

Un désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal, en tant que cette connaissance concerne des choses contingentes, peut être beaucoup plus facilement contrarié par le désir de choses qui sont présentes.

Démonstration

Cette proposition se démontre de la même façon que la proposition précédente à partir du corollaire de la prop. 12.

Scolie

Par là, je crois avoir montré la cause pour laquelle les hommes sont plus émus par l'opinion que par la Raison véritable, et pourquoi la connaissance vraie du bien et du mal éveille des émotions[220], et souvent le cède à toute sorte de pulsions ; d'où est né ce mot du Poète : *je vois le meilleur, je l'approuve, et je fais le pire*[221]. L'intention de l'Ecclésiaste semble avoir été la même, lorsqu'il a dit : *qui augmente sa science augmente sa douleur*. Je dis cela non pas en vue de conclure que l'ignorance vaut mieux que la science ou que rien ne distingue l'homme intelligent du sot[222] quand il s'agit de gouverner les affects, mais parce qu'il est nécessaire de connaître aussi bien la

tam potentiam quam impotentiam nosse, ut determinare possimus, quid ratio in moderandis affectibus possit, et quid non possit; et in hac parte de sola humana impotentia me acturum dixi. Nam de rationis in affectus potentia separatim agere constitui.

Propositio XVIII

Cupiditas, quae ex laetitia oritur, caeteris paribus, fortior est cupiditate, quae ex tristitia oritur.

Demonstratio

Cupiditas est ipsa hominis essentia (*per* 1. *affect. def.*), hoc est (*per prop.* 7. *p.* 3.), conatus, quo homo in suo esse perseverare | conatur. Quare cupiditas, quae ex laetitia oritur, ipso laetitiae 178
affectu (*per defin. laetitiae, quam vide in schol. prop.* 11. *p.* 3.) juvatur vel augetur; quae autem contra ex tristitia oritur, ipso tristitiae affectu (*per idem schol.*) minuitur vel coercetur; atque adeo vis cupiditatis, quae ex laetitia oritur, potentia humana, simul et potentia causae externae, quae autem ex tristitia, sola humana potentia definiri debet, ac proinde hac illa fortior est. Q.E.D.

Scholium

His paucis humanae impotentiae et inconstantiae causas, et cur homines rationis praecepta non servent, explicui. Superest jam, ut ostendam, quid id sit, quod ratio nobis praescribit, et quinam affectus cum rationis humanae regulis conveniant, quinam contra iisdem contrarii sint. Sed antequam haec prolixo nostro geometrico ordine demonstrare incipiam, lubet ipsa rationis dictamina hic prius breviter ostendere, ut ea, quae sentio, facilius ab unoquoque percipiantur. Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat, et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit, appetat, et absolute, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur. Quod quidem tam necessario verum est, quam quod totum sit sua parte majus (*vide prop.* 4. *p.* 3.). Deinde quandoquidem virtus (*per defin.* 8. *hujus*) nihil aliud est quam ex legibus propriae naturae agere, et nemo suum esse (*per prop.* 7. *p.* 3.) conservare conetur nisi ex propriae suae naturae legibus, hinc sequitur *primo* virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest. *Secundo* sequitur virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsa praestabilius aut quod utilius nobis sit, dari, cujus causa deberet appeti. *Tertio* denique sequitur eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes, eosque a causis externis, suae naturae repugnantibus, prorsus vinci.

[2] Porro ex postulato 4. partis 2. sequitur nos efficere nunquam posse, ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum, et ut ita vivamus, ut nullum | commercium cum 179

A. C. 1 *nosse* V (NS) : *noscere* OP

A. T. 19 « demonstrare incipiam » : infra, IV prop. 19 usque ad schol. 1 prop. 37.

puissance que l'impuissance de notre nature pour pouvoir déterminer ce que peut et ne peut pas la Raison pour gouverner les affects; et j'ai dit que dans cette partie je traiterai de la seule impuissance de l'homme. Car j'ai résolu de traiter séparément de la puissance de la Raison sur les affects.

Proposition 18

Un désir qui naît de la joie est plus fort, toutes choses égales d'ailleurs, qu'un désir qui naît de la tristesse.

Démonstration

Le désir est l'essence même de l'homme (*en vertu de la déf.* 1 *des affects*), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III) l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. C'est pourquoi le 222
désir qui naît de la joie est aidé ou augmenté par cet affect même de joie (*en vertu de la définition de la joie, la voir au scolie de la prop.* 11 *p.* III); au contraire le désir qui naît de la tristesse est diminué ou contrarié par cet affect même de tristesse (*en vertu du même scolie*); et ainsi la force du désir qui naît de la joie doit être définie par la puissance humaine et en même temps par celle de la cause extérieure; au contraire la force du désir qui naît de la tristesse doit être définie par la seule puissance humaine, et par suite celui-là est plus fort que celui-ci. C.Q.F.D.

Scolie

Par ce petit nombre d'observations, j'ai expliqué les causes de l'impuissance et de l'inconstance humaines et pourquoi les hommes n'observent pas les préceptes de la Raison. Il me reste maintenant à montrer ce que la Raison nous prescrit, quels affects s'accordent avec les règles de la Raison humaine, et quels affects en revanche leur sont contraires. Mais avant de commencer à le démontrer selon l'ordre prolixe des géomètres qui est le nôtre[223], il convient d'abord de montrer ici brièvement ces commandements de la Raison eux-mêmes, pour que chacun puisse percevoir plus facilement quel est mon sentiment. Comme la Raison ne demande rien contre la nature, elle demande donc que chacun s'aime lui-même, recherche son utile propre, ce qui lui est réellement utile, tende à tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande et, absolument, que chacun, autant qu'il est en lui, s'efforce de conserver son être. Ce qui est vrai aussi nécessairement que le fait que le tout soit plus grand que sa partie (*voir la prop.* 4 *p.* III). Ensuite, puisque la vertu n'est rien d'autre (*en vertu de la déf.* 8) qu'agir suivant les lois de sa propre nature et que personne ne s'efforce de conserver son être sinon à partir des lois de sa nature propre (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III), il suit de là :

1°) que le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être propre et que la félicité consiste en ce que l'homme peut conserver son être.

2°) il suit de là que l'on doit tendre à la vertu pour elle-même, et qu'il n'existe rien qui soit plus excellent qu'elle ou plus utile pour nous, et à cause de quoi on devrait tendre vers elle.

3°) il suit enfin que ceux qui se suicident ont le cœur frappé d'impuissance et sont tout à fait vaincus par des causes extérieures incompatibles avec leur nature.

[2] En outre il suit du postulat 4 de la deuxième partie que nous ne pouvons jamais arriver à n'avoir besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et à vivre de façon à n'avoir aucun commerce avec les choses extérieures à nous; et si en outre nous observons notre 223

rebus, quae extra nos sunt, habeamus; et si praeterea nostram mentem spectemus, sane noster intellectus imperfectior esset, si mens sola esset, nec quicquam praeter se ipsam intelligeret. Multa igitur extra nos dantur, quae nobis utilia, quaeque propterea appetenda sunt. Ex his nulla praestantiora excogitari possunt quam ea, quae cum nostra natura prorsus conveniunt. Si enim duo ex. gr. ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant; ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem justos, fidos atque honestos esse.

[3] Haec illa rationis dictamina sunt, quae hic paucis ostendere proposueram, antequam eadem prolixiori ordine demonstrare inciperem, quod ea de causa feci, ut, si fieri posset, eorum attentionem mihi conciliarem, qui credunt hoc principium, quod scilicet unusquisque suum utile quaerere tenetur, impietatis, non autem virtutis et pietatis esse fundamentum. Postquam igitur rem sese contra habere breviter ostenderim, pergo ad eandem eadem via, qua huc usque progressi sumus, demonstrandum.

Propositio XIX

Id unusquisque ex legibus suae naturae necessario appetit vel aversatur, quod bonum vel malum esse judicat.

Demonstratio

Boni et mali cognitio est (*per prop.* 8. *hujus*) ipse laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus ejusdem sumus conscii; ac proinde (*per prop.* 28. *p.* 3.) id unusquisque necessario appetit, quod | bonum, 180
et contra id aversatur, quod malum esse judicat. Sed hic appetitus nihil aliud est quam ipsa hominis essentia seu natura (*per defin. app., quam vide in schol. prop.* 9. *p.* 3. *et* 1. *aff. defin.*). Ergo unusquisque ex solis suae naturae legibus id necessario appetit vel aversatur, etc. Q.E.D.

Propositio XX

Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est; et contra, quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligit, eatenus est impotens.

A.C. 25 *aversatur* OP (NS) : *adversatur* V (pace S-T)

âme, notre entendement serait assurément plus imparfait si notre âme était isolée et si elle ne comprenait rien en dehors d'elle-même. Il y a donc en dehors de nous beaucoup de choses qui nous sont utiles et que, pour cette raison, nous devons rechercher. Parmi celles-ci, on ne peut en inventer de meilleures que celles qui s'accordent entièrement avec notre nature. En effet si par exemple deux individus qui sont entièrement de même nature se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que l'individu singulier. Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme ; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de s'accorder tous et en toutes choses de façon que les âmes et les corps de tous composent comme une seule âme et un seul corps, que tous s'efforcent en même temps, autant qu'ils le peuvent, de conserver leur être, et que tous en même temps cherchent ce qui leur est utile en commun à tous ; il suit de là que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la Raison, ne tendent à rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes ; et ainsi ils sont justes, loyaux et honnêtes.

[3] Voilà quels sont les commandements de la Raison, que je m'étais proposé de montrer ici par ce petit nombre de remarques avant de commencer à les démontrer dans un ordre plus prolixe ; en voici la cause : je voulais attirer l'attention, si c'était possible, de ceux qui croient que ce principe (chacun est tenu de chercher ce qui lui est utile) est le fondement de l'impiété, et non pas de la vertu et de la piété. Après donc avoir montré brièvement qu'en fait c'est le contraire qui est vrai, je poursuis en le démontrant par la même voie que nous avons suivie jusqu'ici.

Proposition 19

Chacun, par les lois de sa nature, recherche ou évite ce qu'il juge être bien ou mal.

Démonstration

La connaissance du bien et du mal est (*en vertu de la prop.* 8) l'affect même de joie ou de tristesse, en tant que nous en sommes conscients ; et par suite (*en vertu de la prop.* 28 *p.* III) chacun désire nécessairement ce qu'il juge être bien ou au contraire évite ce qu'il juge être mal. Mais cet 224
appétit n'est rien d'autre que l'essence ou la nature même de l'homme (*en vertu de la définition de l'appétit ; la voir dans le scolie de la prop.* 9 *p.* III, *et dans la déf.* 1 *des affects*). Donc, par les seules lois de sa nature, chacun recherche ou évite nécessairement etc. C.Q.F.D.

Proposition 20

Plus chacun s'efforce de chercher ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être, et plus il y parvient, plus il est doué de vertu ; et au contraire, dans la mesure où il néglige de conserver ce qui lui est utile, c'est-à-dire son être, il est impuissant.

Demonstratio

Virtus est ipsa humana potentia, quae sola hominis essentia definitur (*per defin.* 8. *hujus*), hoc est (*per prop.* 7. *p.* 3.), quae solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur. Quo ergo unusquisque magis suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est, et consequenter (*per prop.* 4. *et* 6. *p.* 3.), quatenus aliquis suum esse conservare negligit, eatenus est impotens. Q.E.D.

Scholium

Nemo igitur, nisi a causis externis et suae naturae contrariis victus, suum utile appetere sive suum esse conservare negligit. Nemo, inquam, ex necessitate suae naturae, sed a causis externis coactus alimenta aversatur, vel se ipsum interficit, quod multis modis fieri potest; nempe interficit aliquis se ipsum coactus ab alio, qui ejus dexteram, qua ensem casu prehenderat, contorquet, et cogit versus cor ipsum gladium dirigere; vel quod ex mandato tyranni, ut Seneca, cogatur venas aperire suas, hoc est, majus malum minore vitare cupiat; vel denique ex eo, quod causae latentes externae ejus imaginationem ita disponunt, et corpus ita afficiunt, ut id aliam naturam priori contrariam induat, et cujus idea in mente dari nequit (*per prop.* 10. *p.* 3.). At quod homo ex necessitate suae naturae conetur non existere, vel in aliam formam mutari, tam est | impossibile, 181
quam quod ex nihilo aliquid fiat, ut unusquisque mediocri meditatione videre potest.

Propositio XXI

Nemo potest cupere beatus esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat esse, agere et vivere, hoc est, actu existere.

Demonstratio

Hujus propositionis demonstratio, seu potius res ipsa, per se patet, et etiam ex cupiditatis definitione. Est enim cupiditas (*per* 1. *aff. defin.*) beate seu bene vivendi, agendi, etc. ipsa hominis essentia, hoc est (*per prop.* 7. *p.* 3.), conatus, quo unusquisque suum esse conservare conatur. Ergo nemo potest cupere, etc. Q.E.D.

Propositio XXII

Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi.

Demonstratio

Conatus sese conservandi est ipsa rei essentia (*per prop.* 7. *p.* 3.). Si igitur aliqua virtus posset hac, nempe hoc conatu, prior concipi, conciperetur ergo (*per defin.* 8. *hujus*) ipsa rei essentia se ipsa prior, quod (*ut per se notum*) est absurdum. Ergo nulla virtus, etc. Q.E.D.

A.C. 19 *beatus* V Gf Cr : *beatum* OP edd. cett. ; cf. Land 13

A.T. 12 « ut Seneca » : de morte Senecae vd. Tac. *Ann.* 15.61–64, et notam 224. 16–17 « impossibile, quam quod ex nihilo aliquid fiat » : cf. Lucr. I, 205 : « nil igitur fieri de nilo posse fatendumst ».

Démonstration

La vertu est la puissance humaine elle-même, qui se définit par la seule essence de l'homme (*en vertu de la déf.* 8), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III) qui se définit par le seul effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. Donc plus chacun s'efforce de persévérer dans son être et y parvient, plus il est doué de vertu ; et par conséquent (*en vertu des prop.* 4 *et* 6 *p.* III), dans la mesure où quelqu'un néglige de conserver son être, il est impuissant. C.Q.F.D.

Scolie

Donc personne, sauf quand il est vaincu par des forces extérieures et contraires à sa nature, ne néglige de rechercher son utile propre et de conserver son être. Personne, dis-je, par une nécessité de sa nature et sans être contraint par des causes extérieures, ne refuse des aliments ou ne se suicide, ce qui peut avoir lieu de bien des façons : quelqu'un en effet se tue sous la contrainte d'un autre qui lui tord la main, laquelle par hasard tenait une épée, et le force à diriger cette épée contre son cœur ; ou bien parce que, sur un ordre du tyran, il est obligé, comme Sénèque[224], de s'ouvrir les veines, c'est-à-dire qu'il désire éviter par un moindre mal un mal plus grand ; ou enfin parce que des causes extérieures cachées disposent l'imagination et affectent le corps de façon que celui-ci revête une nouvelle nature contraire à la précédente et dont l'idée ne peut se trouver dans l'âme (*en vertu de la prop.* 10 *p.* III). Mais qu'un homme, par la nécessité de sa nature, s'efforce de ne pas exister ou de se transformer en une autre forme, cela est aussi impossible que la production de quelque chose à partir de rien, comme chacun peut le voir en 225
réfléchissant un peu.

Proposition 21

Personne ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre, sans en même temps désirer être, agir et vivre en acte.

Démonstration

La démonstration de cette proposition, ou plutôt la chose elle-même, est évidente par soi, et aussi à partir de la définition du désir. En effet le désir (*en vertu de la déf.* 1 *des affects*) de vivre bien ou heureux, d'agir etc. est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III) l'effort par lequel chacun s'efforce de conserver son être. Donc personne ne peut désirer etc. C.Q.F.D.

Proposition 22

Aucune vertu ne peut se concevoir qui soit antérieure à celle-là (l'effort pour se conserver)

Démonstration

L'effort pour se conserver est l'essence même d'une chose (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III). Donc si quelque vertu pouvait se concevoir comme antérieure à celle-là (à cet effort), l'essence même de la chose se concevrait alors (*en vertu de la déf.* 8) comme antérieure à elle-même, ce qui (*comme il est connu de soi*) est absurde. Donc aucune vertu etc. C.Q.F.D.

Corollarium

Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum. Nam hoc principio nullum aliud potest prius concipi (*per prop. praec.*) et absque ipso (*per prop.* 21. *hujus*) nulla virtus potest concipi.

Propositio XXIII

Homo, quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici ex virtute agere, sed tantum, quatenus determinatur ex eo, quod intelligit. |

Demonstratio 182

Quatenus homo ad agendum determinatur ex eo, quod inadaequatas habet ideas, eatenus (*per prop.* 1. *p.* 3.) patitur, hoc est (*per defin.* 1. *et* 2. *p.* 3.), aliquid agit, quod per solam ejus essentiam non potest percipi, hoc est (*per defin.* 8. *hujus*), quod ex ipsius virtute non sequitur. At quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod intelligit, eatenus (*per eandem prop.* 1. *p.* 3.) agit, hoc est (*per defin.* 2. *p.* 3.), aliquid agit, quod per solam ipsius essentiam percipitur, sive (*per defin.* 8. *hujus*) quod ex ipsius virtute adaequate sequitur. Q.E.D.

Propositio XXIV

Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi.

Demonstratio

Ex virtute absolute agere, nihil aliud est (*per defin.* 8. *hujus*) quam ex legibus propriae naturae agere. At nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus (*per prop.* 3. *p.* 3.). Ergo ex virtute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare, idque (*per coroll. prop.* 22. *hujus*) ex fundamento suum utile quaerendi. Q.E.D.

Propositio XXV

Nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur.

Demonstratio

Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, sola ipsius rei essentia definitur (*per prop.* 7. *p.* 3.); eaque sola data, non autem ex alterius rei essentia, necessario sequitur (*per prop.* 6. *p.* 3.), ut unusquisque suum esse conservare conetur. Patet praeterea haec propositio ex coroll. prop. 22. hujus partis. Nam si homo alterius rei causa suum esse conservare conaretur, tum res illa primum | esset virtutis fundamentum (*ut per se notum*), quod (*per praedictum coroll.*) 183
est absurdum. Ergo nemo suum esse, etc. Q.E.D.

A.T. 24 « ex fundamento suum utile quaerendi » : cf. L. Meyer, *Disp. phil. inauguralis de materia* (1660), in fine, paradoxa 9–10 ; vd. notam 225.

Corollaire

L'effort pour se conserver est le fondement premier et unique de la vertu. En effet rien d'autre ne peut se concevoir qui soit antérieur à ce principe (*en vertu de la prop. précédente*), et sans lui (*en vertu de la prop.* 21) aucune vertu ne peut se concevoir.

Proposition 23

L'homme, en tant qu'il est déterminé à faire quelque chose du fait qu'il a des idées inadéquates ne peut être dit agir absolument par vertu : il ne le peut que dans la mesure où il y est déterminé du fait qu'il comprend.

Démonstration 226

Dans la mesure où un homme est déterminé à faire quelque chose du fait qu'il a des idées inadéquates, il pâtit (*en vertu de la prop.* 1 *p.* III), c'est-à-dire (*en vertu des déf.* 1 *et* 2 *p.* III) qu'il fait quelque chose qui ne peut être perçu par sa seule essence, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 8) qui ne suit pas de sa vertu. Mais dans la mesure où il est déterminé à faire quelque chose du fait qu'il comprend, dans cette mesure il agit (*en vertu de la même prop.* 1 *p.* III), c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 2 *p.* III) qu'il fait quelque chose qui se perçoit par sa seule essence, autrement dit (*en vertu de la déf.* 8), qui suit adéquatement de sa vertu. C.Q.F.D.

Proposition 24

Agir absolument par vertu, ce n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre, conserver son être (ces trois termes signifient la même chose) sous la conduite de la Raison, avec comme fondement la recherche de l'utile propre[225].

Démonstration

Agir absolument par vertu, ce n'est rien d'autre (*en vertu de la déf.* 8) qu'agir par les lois de sa propre nature. Mais nous agissons dans la mesure seulement où nous comprenons (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III). Donc agir par vertu n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre, conserver son être sous la conduite de la Raison, et cela (*en vertu du corollaire de la prop.* 22) avec comme fondement la recherche de l'utile propre. C.Q.F.D.

Proposition 25

Personne ne s'efforce de conserver son être à cause d'une autre chose.

Démonstration

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être se définit par la seule essence de cette chose (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III) ; et une fois que celle-ci est donnée, – elle seule et non pas l'essence d'une autre chose – il suit nécessairement (*en vertu de la prop.* 6 *p.* III) que chacun s'efforce de conserver son être. Cette proposition est en outre évidente à partir du corollaire de la prop. 22. En effet si l'homme s'efforçait de conserver son être à cause d'une autre chose, alors cette chose serait le premier fondement de sa vertu (*comme il est connu de soi*), ce qui (*en vertu du* 227
corollaire cité) est absurde. Donc personne ne s'efforce de conserver son être etc. C.Q.F.D.

Propositio xxvi

Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere; nec mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat nisi id, quod ad intelligendum conducit.

Demonstratio

Conatus sese conservandi nihil est praeter ipsius rei essentiam (*per prop.* 7. *p.* 3.), quae quatenus talis existit, vim habere concipitur ad perseverandum in existendo (*per prop.* 6. *p.* 3.) et ea agendum, quae ex data sua natura necessario sequuntur (*vide defin. appetitus in schol. prop.* 9. *p.* 3.). At rationis essentia nihil aliud est quam mens nostra, quatenus clare et distincte intelligit (*vide ejus defin. in* 2. *schol. prop.* 40. *p.* 2.). Ergo (*per prop.* 40. *p.* 2.) quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere. Deinde quoniam hic mentis conatus, quo mens, quatenus ratiocinatur, suum esse conatur conservare, nihil aliud est quam intelligere (*per primam partem hujus*); est ergo hic intelligendi conatus (*per coroll. prop.* 22. *hujus*) primum et unicum virtutis fundamentum, nec alicujus finis causa (*per prop.* 25. *hujus*) res intelligere conabimur; sed contra mens, quatenus ratiocinatur, nihil sibi bonum esse concipere poterit nisi id, quod ad intelligendum conducit (*per defin.* 1. *hujus*). Q.E.D.

Propositio xxvii

Nihil certo scimus bonum aut malum esse nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus.

Demonstratio

Mens, quatenus ratiocinatur, nihil aliud appetit quam intelligere, nec aliud sibi utile esse judicat nisi id, quod ad intelligendum conducit (*per prop. praec.*). At mens (*per prop.* 41. *et* 43. *p.* 2., | *cujus etiam schol. vide*) rerum certitudinem non habet, nisi quatenus ideas habet adaequatas, sive 184
(*quod per schol. prop.* 40. *p.* 2. *idem est*) quatenus ratiocinatur; ergo nihil certo scimus bonum esse nisi id, quod ad intelligendum revera conducit; et contra id malum, quod impedire potest, quo minus intelligamus. Q.E.D.

Propositio xxviii

Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere.

A.C. 9 *ratione* OP V² (NS) : *natura* perperam V¹ 23 *schol.* OP V (NS) Pa Gf V-L Ge edd. post. : *schol.* 2. Br Gi V-L ed. sep. Ap Gn ; vd. notam 227

Proposition 26

Tout ce que nous nous efforçons de faire par Raison n'est rien d'autre que comprendre; et l'âme, en tant qu'elle use de la Raison, juge que rien d'autre ne lui est utile que ce qui conduit à comprendre.

Démonstration

L'effort pour se conserver n'est rien d'autre que l'essence de la chose même (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III) qui, en tant qu'elle existe ainsi, se conçoit comme ayant la force de persévérer dans l'existence (*en vertu de la prop.* 6 *p.* III) et de faire les choses qui suivent nécessairement de sa nature, une fois celle-ci donnée (*voir la déf. de l'appétit dans le scolie de la prop.* 9 *p.* III). Mais l'essence de la Raison n'est rien d'autre que notre âme en tant qu'elle comprend clairement et distinctement (*voir sa définition dans le second scolie de la prop.* 40 *p.* II). Donc (*en vertu de la prop.* 40 *p.* II) tout ce à quoi nous nous efforçons par Raison, ce n'est rien d'autre que comprendre. Ensuite, puisque cet effort de l'âme, par lequel l'âme, en tant qu'elle raisonne, s'efforce de conserver son être, n'est rien d'autre que comprendre (*en vertu de la première partie de cette proposition*), cet effort pour comprendre est donc (*en vertu du corollaire de la prop.* 22) le premier et l'unique fondement de la vertu; et ce n'est pas à cause de quelque fin que nous nous efforçons de comprendre les choses (*en vertu de la prop.* 25), mais au contraire l'âme, en tant qu'elle raisonne, ne pourra rien concevoir qui soit bon pour elle sauf ce qui conduit à comprendre (*en vertu de la déf.* 1). C.Q.F.D.

Proposition 27

Nous ne savons avec certitude rien qui soit bon ou mauvais sauf ce qui conduit véritablement à comprendre ou qui peut empêcher que nous comprenions[226].

Démonstration

L'âme, en tant qu'elle raisonne, ne désire rien d'autre que comprendre et juge que rien d'autre ne lui est utile que ce qui conduit à comprendre (*en vertu de la prop. précédente*). Or l'âme (*en vertu des prop.* 41 *et* 43 *p.* II; *voir aussi le scolie*) n'a de certitude des choses qu'en tant qu'elle a des idées 228
adéquates, autrement dit (*ce qui est la même chose, en vertu du scolie*[227] *de la prop.* 40 *p.* II) en tant qu'elle raisonne; donc nous ne savons avec certitude rien qui soit bon sauf ce qui conduit véritablement à comprendre; et au contraire qui soit mauvais sauf ce qui peut empêcher que nous comprenions. C.Q.F.D.

Proposition 28

Le souverain bien de l'âme est la connaissance de Dieu et la vertu suprême de l'âme consiste à connaître Dieu.

Demonstratio

Summum, quod mens intelligere potest, Deus est, hoc est (*per defin.* 6. *p.* 1.), ens absolute infinitum et sine quo (*per prop.* 15. *p.* 1.) nihil esse neque concipi potest; adeoque (*per prop.* 26. *et* 27. *hujus*) summum mentis utile sive (*per defin.* 1. *hujus*) bonum est Dei cognitio. Deinde mens, quatenus intelligit, eatenus tantum agit (*per prop.* 1. *et* 3. *p.* 3.) et eatenus tantum (*per prop.* 23. *hujus*) potest absolute dici, quod ex virtute agit. Est igitur mentis absoluta virtus intelligere. At summum, quod mens intelligere potest, Deus est (*ut jam jam demonstravimus*). Ergo mentis summa virtus est Deum intelligere seu cognoscere. Q.E.D.

Propositio XXIX

Res quaecunque singularis, cujus natura a nostra prorsus est diversa, nostram agendi potentiam nec juvare nec coercere potest, et absolute res nulla potest nobis bona aut mala esse, nisi commune aliquid nobiscum habeat.

Demonstratio

Cujuscunque rei singularis, et consequenter (*per coroll. prop.* 10. *p.* 2.) hominis potentia, qua existit et operatur, non determinatur nisi ab alia re singulari (*per prop.* 28. *p.* 1.), cujus natura (*per prop.* 6. *p.* 2.) per idem attributum debet intelligi, per quod | natura humana concipitur. Nostra 185
igitur agendi potentia, quomodocunque ea concipiatur, determinari, et consequenter juvari vel coerceri potest potentia alterius rei singularis, quae aliquid commune nobiscum habet, et non potentia rei, cujus natura a nostra prorsus est diversa; et quia id bonum aut malum vocamus, quod causa est laetitiae aut tristitiae (*per prop.* 8. *hujus*), hoc est (*per schol. prop.* 11. *p.* 3.), quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet; ergo res, cujus natura a nostra prorsus est diversa, nobis neque bona neque mala esse potest. Q.E.D.

Propositio XXX

Res nulla per id, quod cum nostra natura commune habet, potest esse mala; sed quatenus nobis mala est, eatenus est nobis contraria.

Demonstratio

Id malum vocamus, quod causa est tristitiae (*per prop.* 8. *hujus*), hoc est (*per ejus defin., quam vide in schol. prop.* 11. *p.* 3.), quod nostram agendi potentiam minuit vel coercet. Si igitur res aliqua per id, quod nobiscum habet commune, nobis esset mala, posset ergo res id ipsum, quod nobiscum commune habet, minuere vel coercere, quod (*per prop.* 4. *p.* 3.) est absurdum. Nulla igitur res per id, quod nobiscum commune habet, potest nobis esse mala, sed contra, quatenus mala est, hoc est (*ut jam jam ostendimus*), quatenus nostram agendi potentiam minuere vel coercere potest, eatenus (*per prop.* 5. *p.* 3.) nobis est contraria. Q.E.D.

Démonstration

La plus haute chose que l'âme puisse comprendre, c'est Dieu, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 6 *p.* 1) l'être absolument infini et sans lequel (*en vertu de la prop.* 15 *p.* 1) rien ne peut être ni être conçu; et ainsi (*en vertu des prop.* 26 *et* 27) ce qui est suprêmement utile à l'âme, autrement dit (*en vertu de la déf.* 1) le souverain bien, c'est la connaissance de Dieu. Ensuite c'est seulement en tant que l'âme comprend qu'elle agit (*en vertu des prop.* 1 *et* 3 *p.* III) et (*en vertu de la prop.* 23) c'est dans cette seule mesure que l'on peut en dire absolument qu'elle agit par vertu. Donc la vertu absolue de l'âme, c'est comprendre. Or la plus haute chose que l'âme puisse comprendre, c'est Dieu (*comme nous l'avons déjà démontré*). Donc la vertu suprême de l'âme consiste à comprendre ou connaître Dieu. C.Q.F.D.

Proposition 29

Aucune chose singulière dont la nature est complètement différente de la nôtre ne peut aider ni contrarier notre puissance d'agir, et absolument aucune chose ne peut être bonne ou mauvaise pour nous si elle n'a quelque chose de commun avec nous.

Démonstration

La puissance de n'importe quelle chose singulière, et par conséquent (*en vertu du corollaire de la prop.* 10 *p.* II), la puissance de l'homme, par laquelle il existe et opère, n'est déterminée que par une autre chose singulière (*en vertu de la prop.* 28 *p.* 1), dont la nature (*en vertu de la prop.* 6 *p.* II) doit être comprise par le même attribut par lequel la nature humaine se conçoit. Donc 229
notre puissance d'agir, quelle que soit la façon dont on la conçoit, peut être déterminée et par conséquent aidée ou contrariée par la puissance d'une autre chose singulière qui a quelque chose en commun avec nous, et non pas par la puissance d'une chose dont la nature est complètement différente de la nôtre; et puisque nous nommons bon ou mauvais ce qui est cause de joie ou de tristesse (*en vertu de la prop.* 8), c'est-à-dire (*en vertu du scolie de la prop.* 11 *p.* III) ce qui augmente ou diminue, aide ou contrarie notre puissance d'agir, une chose dont la nature est étrangère à la nôtre ne peut donc être pour nous ni bonne ni mauvaise. C.Q.F.D.

Proposition 30

Aucune chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature; mais en tant qu'elle est mauvaise pour nous, elle nous est contraire.

Démonstration

Nous nommons mal ce qui est cause de tristesse (*en vertu de la prop.* 8), c'est-à-dire (*en vertu de sa définition, la voir au scolie de la prop.* 11 *p.* III) ce qui diminue ou contrarie notre puissance d'agir. Donc si une chose était mauvaise pour nous par ce qu'elle a de commun avec nous, une chose pourrait donc diminuer ou contrarier cela même qu'elle a de commun avec nous, ce qui (*en vertu de la prop.* 4 *p.* III) est absurde. Aucune chose ne peut donc être mauvaise pour nous par ce qu'elle a de commun avec nous; mais au contraire, en tant qu'elle est mauvaise, c'est-à-dire (*comme nous l'avons déjà montré*) en tant qu'elle peut diminuer ou contrarier notre puissance d'agir, dans cette mesure (*en vertu de la prop.* 5 *p.* III), elle nous est contraire. C.Q.F.D.

Propositio xxxi

Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est.

Demonstratio

Quatenus enim res aliqua cum nostra natura convenit, non potest (*per prop. praec.*) esse mala. Erit ergo necessario vel bona vel | indifferens. Si hoc ponatur, nempe quod neque bona sit neque 186
mala, nihil ergo (*per axioma hujus*) ex ipsius natura sequetur, quod nostrae naturae conservationi inservit, hoc est (*per hypothesin*), quod ipsius rei naturae conservationi inservit; sed hoc est absurdum (*per prop. 6. p. 3.*); erit ergo, quatenus cum nostra natura convenit, necessario bona. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur, quod, quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo nobis est utilior seu magis bona, et contra, quo res aliqua nobis est utilior, eatenus cum nostra natura magis convenit. Nam quatenus cum nostra natura non convenit, erit necessario a nostra natura diversa, vel eidem contraria. Si diversa, tum (*per prop. 29. hujus*) neque bona neque mala esse poterit; si autem contraria, erit ergo etiam ei contraria, quae cum nostra natura convenit, hoc est (*per prop. praeced.*), contraria bono, seu mala. Nihil igitur, nisi quatenus cum nostra natura convenit, potest esse bonum, atque adeo, quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo est utilior, et contra. Q.E.D.

Propositio xxxii

Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici, quod natura conveniant.

Demonstratio

Quae natura convenire dicuntur, potentia convenire intelliguntur (*per prop. 7. p. 3.*), non autem impotentia seu negatione, et consequenter (*vide schol. prop. 3. p. 3.*) neque etiam passione; quare homines, quatenus passionibus sunt obnoxii, non possunt dici, quod natura conveniant. Q.E.D.

Scholium

Res etiam per se patet; qui enim ait album et nigrum in eo solummodo convenire, quod neutrum sit rubrum, is absolute affirmat album et nigrum nulla in re convenire. Sic etiam si quis ait lapidem et hominem in hoc tantum convenire, quod | uterque sit finitus, impotens, vel quod ex 187
necessitate suae naturae non existit, vel denique quod a potentia causarum externarum indefinite superatur, is omnino affirmat lapidem et hominem nulla in re convenire; quae enim in sola negatione, sive in eo, quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt.

A.C. 6 *axioma* OP-em (NS) Gf Br Gi : *Axiom.* 3 OP ante corr. Pa Ri Ge Bl Ba : *ax. 1* V (pace S-T) : *ax. 3. p. 1.* Schmidt Cr : *Déf. II et III, p. 4* Saisset : *Defin. 1. hujus* V-L Ap Gn ; cf. supra, IV prop. 7 dem. p. 356.2 ; vd. Introd. p. 57 24 *p. 3.* edd. recc. (NS) : *p. 2.* OP V edd. vett.

Proposition 31

Dans la mesure où une chose s'accorde avec notre nature, elle est nécessairement bonne.

Démonstration

En effet, dans la mesure où une chose s'accorde avec notre nature, elle ne peut (*en vertu de la prop. précédente*) être mauvaise. Elle sera donc nécessairement bonne ou indifférente. Si l'on 230
admet qu'elle est indifférente – à savoir qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise – alors rien (*en vertu de l'axiome de cette partie*) ne suivra de sa nature, qui serve à la conservation de notre nature, c'est-à-dire (*par hypothèse*) qui serve à la conservation de la nature de cette chose même ; mais cela est absurde (*en vertu de la prop. 6 p. III*) ; elle sera donc, dans la mesure où elle s'accorde avec notre nature, nécessairement bonne. C.Q.F.D.

Corollaire

Il suit de là que plus une chose s'accorde avec notre nature, plus elle nous est utile ou meilleure elle est pour nous ; et inversement, plus une chose nous est utile, plus elle s'accorde avec notre nature. En effet, dans la mesure où elle ne s'accorde pas avec notre nature, il sera nécessaire qu'elle lui soit étrangère ou qu'elle lui soit contraire. Si elle lui est étrangère, alors (*en vertu de la prop. 29*), elle ne pourra être ni bonne ni mauvaise ; et si elle lui est contraire, elle sera donc aussi contraire à ce qui s'accorde avec notre nature, c'est-à-dire (*en vertu de la prop. précédente*), contraire à ce qui est bon, soit mauvaise. Donc rien sauf ce qui s'accorde avec notre nature ne peut être bon et ainsi, plus une chose s'accorde avec notre nature, plus elle est utile, et inversement. C.Q.F.D.

Proposition 32

En tant que les hommes sont en proie aux passions, on ne peut dire qu'ils s'accordent par nature.

Démonstration

Les choses qui sont dites s'accorder par nature sont comprises comme s'accordant en puissance (*en vertu de la prop. 7 p. III*), et non pas en impuissance ou en négation, et par conséquent (*voir le scolie de la prop. 3 p. III*) pas non plus en passion. C'est pourquoi en tant que les hommes sont en proie aux passions, on ne peut dire qu'ils s'accordent par nature. C.Q.F.D.

Scolie

La chose est évidente aussi par elle-même ; en effet, qui dit que noir et blanc s'accordent seulement en ce qui ni l'un ni l'autre ne sont rouges affirme absolument que noir et blanc ne s'accordent en rien. De même si quelqu'un dit que la pierre et l'homme s'accordent en ceci qu'ils sont l'un et l'autre finis, impuissants, et n'existent pas par la nécessité de leur nature ou enfin qu'ils sont 231
indéfiniment surpassés par la puissance des causes extérieures, celui-là affirme entièrement que la pierre et l'homme ne s'accordent en rien ; en effet, s'accorder dans la seule négation, autrement dit dans ce que l'on n'a pas, c'est en réalité ne s'accorder en rien.

Propositio xxxiii

Homines natura discrepare possunt, quatenus affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, et eatenus etiam unus idemque homo varius est et inconstans.

Demonstratio

Affectuum natura seu essentia non potest per solam nostram essentiam seu naturam explicari (*per defin.* 1. *et* 2. *p.* 3.), sed potentia, hoc est (*per prop.* 7. *p.* 3.), natura causarum externarum cum nostra comparata, definiri debet; unde fit, ut uniuscujusque affectus tot species dentur, quot sunt species objectorum, a quibus afficimur (*vide prop.* 56. *p.* 3.), et ut homines ab uno eodemque objecto diversimode afficiantur (*vide prop.* 51. *p.* 3.), atque eatenus natura discrepent, et denique ut unus idemque homo (*per eandem prop.* 51. *p.* 3.) erga idem objectum diversimode afficiatur, atque eatenus varius sit, etc. Q.E.D.

Propositio xxxiv

Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.

Demonstratio

Homo ex. gr. Petrus potest esse causa, ut Paulus contristetur, propterea quod aliquid habet simile rei, quam Paulus odit (*per prop.* 16. *p.* 3.), vel propterea quod Petrus solus re aliqua potitur, quam ipse Paulus etiam amat (*vide prop.* 32. *p.* 3. *cum ejusdem schol.*), vel ob alias causas (*harum praecipuas vide in schol. prop.* 55. *p.* 3.); atque adeo inde fiet (*per defin.* 7. *affect.*) ut Paulus Petrum odio habeat, et consequenter facile fiet (*per prop.* 40. *p.* 3. | *cum ejus schol.*) ut Petrus Paulum 188
contra odio habeat, atque adeo (*per prop.* 39. *p.* 3.) ut invicem malum inferre conentur, hoc est (*per prop.* 30. *hujus*), ut invicem sint contrarii. At affectus tristitiae semper passio est (*per prop.* 59. *p.* 3.); ergo homines, quatenus conflictantur affectibus, qui passiones sunt, possunt invicem esse contrarii. Q.E.D.

Scholium

Dixi, quod Paulus odio Petrum habeat, quia imaginatur id eundem possidere, quod ipse Paulus etiam amat; unde prima fronte videtur sequi, quod hi duo ex eo, quod idem amant, et consequenter ex eo, quod natura conveniunt, sibi invicem damno sint; atque adeo, si hoc verum est, falsae essent propositio 30. et 31. hujus partis. Sed si rem aequa lance examinare velimus, haec omnia convenire omnino videbimus. Nam hi duo non sunt invicem molesti, quatenus natura conveniunt, hoc est, quatenus uterque idem amat, sed quatenus ab invicem discrepant. Nam quatenus uterque idem amat, eo ipso utriusque amor fovetur (*per prop.* 31. *p.* 3.), hoc est (*per defin.* 6. *affect.*), eo ipso utriusque laetitia fovetur. Quare longe abest, ut quatenus idem amant et

A.C. 29 *propositio* OP edd. : *pr.* V : *Voorstellingen* NS : *Propositiones* NS-marg

Proposition 33

Les hommes peuvent différer en nature, dans la mesure où ils sont tourmentés par des affects qui sont des passions, et dans cette mesure aussi un même homme est changeant et inconstant.

Démonstration

La nature ou essence des affects ne peut s'expliquer par notre seule essence ou nature (*en vertu des déf.* 1 *et* 2 *p.* III); mais elle doit se définir par la puissance, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III) par la nature des causes extérieures comparée à la nôtre – d'où il résulte qu'il y a autant d'espèces de chaque affect qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés (*voir la prop.* 56 *p.* III); que les hommes sont affectés de façon différente par un même et unique objet (*voir la prop.* 51 *p.* III), et dans cette mesure diffèrent en nature; et enfin qu'un même homme (*en vertu de la même prop.* 51 *p.* III) est affecté de façon différente envers un même objet, et dans cette mesure est changeant etc. C.Q.F.D.

Proposition 34

Dans la mesure où les hommes sont tourmentés par des affects qui sont des passions, ils peuvent être contraires les uns aux autres.

Démonstration

Un homme, par exemple Pierre, peut être cause que Paul soit attristé, parce qu'il a quelque chose de semblable à ce que Paul a en haine (*en vertu de la prop.* 16 *p.* III), ou parce que Pierre est le seul possesseur d'une chose que Paul aime lui aussi (*voir la prop.* 32 *p.* III *avec son scolie*), ou pour d'autres causes (*voir les principales d'entre elles au scolie de la prop.* 55 *p.* III); et ainsi il résulte de cela (*en vertu de la déf.* 7 *des affects*) que Paul prend Pierre en haine, et par conséquent il arrive facilement (*en vertu de la prop.* 40 *p.* III *avec son scolie*) que Pierre inversement prenne Paul en 232
haine, et qu'ainsi (*en vertu de la prop.* 39 *p.* III) chacun s'efforce de faire du mal à l'autre, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 30) qu'ils soient contraires l'un à l'autre. Or l'affect de tristesse est toujours une passion (*en vertu de la prop.* 59 *p.* III); donc dans la mesure où les hommes sont tourmentés par des affects qui sont des passions, ils peuvent être contraires les uns aux autres. C.Q.F.D.

Scolie

J'ai dit que Paul prend Pierre en haine, parce qu'il imagine que Pierre possède cette chose que lui-même, Paul, aime aussi; d'où il semble suivre au premier abord que ces deux hommes sont nuisibles l'un à l'autre parce qu'ils aiment la même chose et par conséquent s'accordent en nature; et ainsi, si cela est vrai, les propositions 30 et 31 de cette partie seraient fausses. Mais si nous voulons examiner la question sur une balance équitable, nous verrons que tout cela s'accorde tout à fait. En effet ces deux hommes ne sont pas pénibles l'un pour l'autre en tant qu'ils s'accordent en nature, c'est-à-dire que l'un et l'autre aiment la même chose, mais en tant qu'ils diffèrent l'un de l'autre. En effet, en tant que l'un et l'autre aiment la même chose, l'amour de chacun des deux est alimenté par là-même (*en vertu de la prop.* 31 *p.* III) c'est-à-dire (*en vertu de la déf. des affects* 6), que par là-même la joie de chacun des deux est alimentée. Il s'en faut

natura conveniunt, invicem molesti sint. Sed hujus rei causa, ut dixi, nulla alia est, quam quia natura discrepare supponuntur. Supponimus namque Petrum ideam habere rei amatae jam possessae, et Paulum contra ideam rei amatae amissae. Unde fit, ut hic tristitia, et ille contra laetitia afficiatur; atque eatenus invicem contrarii sint. Et ad hunc modum ostendere facile possumus reliquas odii causas ab hoc solo pendere, quod homines natura discrepant, et non ab eo, in quo conveniunt.

Propositio xxxv

Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.

Demonstratio

Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt esse natura diversi (*per prop.* 33. *hujus*) et invicem | contrarii (*per prop. praeced.*). Sed eatenus homines tantum agere 189
dicuntur, quatenus ex ductu rationis vivunt (*per prop.* 3. *p.* 3.), atque adeo quicquid ex humana natura, quatenus ratione definitur, sequitur, id (*per defin.* 2. *p.* 3.) per solam humanam naturam, tanquam per proximam suam causam, debet intelligi. Sed quia unusquisque ex suae naturae legibus id appetit, quod bonum, et id amovere conatur, quod malum esse judicat (*per prop.* 19. *hujus*), et cum praeterea id, quod ex dictamine rationis bonum aut malum esse judicamus, necessario bonum aut malum sit (*per prop.* 41. *p.* 2.), ergo homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum ea necessario agunt, quae humanae naturae, et consequenter unicuique homini, necessario bona sunt, hoc est (*per coroll. prop.* 31. *hujus*), quae cum natura uniuscujusque hominis conveniunt; atque adeo homines etiam inter se, quatenus ex ductu rationis vivunt, necessario semper conveniunt. Q.E.D.

Corollarium i

Nihil singulare in rerum natura datur, quod homini sit utilius quam homo, qui ex ductu rationis vivit. Nam id homini utilissimum est, quod cum sua natura maxime convenit (*per coroll. prop.* 31. *hujus*), hoc est (*ut per se notum*), homo. At homo ex legibus suae naturae absolute agit, quando ex ductu rationis vivit (*per defin.* 2. *p.* 3.), et eatenus tantum cum natura alterius hominis necessario semper convenit (*per prop. praeced.*); ergo homini nihil inter res singulares utilius datur, quam homo, etc. Q.E.D.

Corollarium ii

Cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles. Nam quo magis unusquisque suum utile quaerit, et se conservare conatur, eo magis virtute praeditus est (*per prop.* 20. *hujus*) sive, quod idem est (*per defin.* 8. *hujus*), eo majore potentia praeditus est ad agendum ex suae naturae legibus, hoc est (*per prop.* 3. *p.* 3.), ad vivendum ex ductu rationis. At homines tum maxime natura conveniunt, cum ex ductu rationis vivunt

donc de beaucoup qu'il soient pénibles l'un pour l'autre en tant qu'ils aiment la même chose et s'accordent en nature. Mais la cause de cette situation, comme je l'ai dit, est tout simplement que – nous l'avons supposé – ils diffèrent en nature. Nous supposons en effet que Pierre a l'idée de la chose aimée qu'il possède maintenant, et Paul au contraire celle d'une chose aimée qu'il a perdue. D'où il résulte que l'un est affecté de tristesse et l'autre au contraire de joie; et que dans cette mesure ils sont contraires l'un à l'autre. Et nous pouvons facilement montrer de cette façon que toutes les autres causes de tristesse dépendent de cela seul que les hommes diffèrent en nature, et non pas de ce qu'ils s'accordent.

Proposition 35

Dans la mesure où les hommes vivent sous la conduite de la Raison, dans cette mesure seulement ils s'accordent toujours nécessairement en nature.

Démonstration

En tant que les hommes sont tourmentés par des affects qui sont des passions, ils peuvent différer par nature (*en vertu de la prop.* 33) et être contraires les uns aux autres (*en vertu de la* 233
prop. précédente). Mais les hommes sont dits agir seulement en tant qu'ils vivent sous la conduite de la Raison (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III), et ainsi tout ce qui suit de la nature humaine en tant qu'elle se définit par la Raison doit être compris (*en vertu de la déf.* 2 *p.* III) par la seule nature humaine comme sa cause prochaine. Mais puisque chacun, par les lois de sa nature, recherche ce qu'il juge bon et évite ce qu'il juge mauvais (*en vertu de la prop.* 19), et comme en outre ce que nous jugeons par le commandement de la Raison être bien ou mal, est nécessairement bien ou mal (*en vertu de la prop.* 41 *p.* II), donc les hommes, dans la mesure où ils vivent sous la conduite de la Raison, n'accomplissent que des actions qui sont bonnes pour la nature humaine et par conséquent pour chaque homme, c'est-à-dire (*en vertu du corollaire de la prop.* 31), qui s'accordent avec la nature de chaque homme; et ainsi les hommes s'accordent nécessairement toujours entre eux dans la mesure ils vivent sous la conduite de la Raison. C.Q.F.D.

Corollaire 1

Il n'y a rien de singulier dans la nature qui soit plus utile à l'homme qu'un homme qui vit sous la conduite de la Raison. En effet, ce qui est le plus utile à l'homme, c'est ce qui s'accorde le plus avec sa nature (*en vertu du corollaire de la prop.* 31), c'est-à-dire (*comme il est connu de soi*), l'homme. Mais l'homme agit absolument par les lois de sa nature quand il vit sous la conduite de la Raison (*en vertu de la déf.* 2 *p.* III), et dans cette mesure seulement il s'accorde toujours nécessairement avec la nature d'un autre homme (*en vertu de la prop. précédente*); donc il n'y a rien, parmi les choses singulières, qui soit plus utile à l'homme que l'homme etc. C.Q.F.D.

Corollaire 2

Lorsque chaque homme cherche au plus haut point ce qui lui est utile, alors les hommes sont au plus haut point utiles les uns aux autres. En effet, plus chacun cherche ce qui lui est utile et s'efforce de se conserver, plus il est doué de vertu (*en vertu de la prop.* 20), autrement dit, ce qui est la même chose (*en vertu de la déf.* 8), plus il est doué de puissance pour agir suivant les lois de sa nature, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III) pour vivre sous la conduite de la Raison. Or les hommes s'accordent au plus haut point en nature quand ils vivent sous la conduite

(*per prop. praeced.*); ergo (*per praec. coroll.*) tum maxime homines erunt sibi invicem utiles, cum maxime unusquisque suum utile sibi quaerit. Q.E.D. |

Scholium

190 Quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot tamque luculentis testimoniis testatur, ut omnibus fere in ore sit hominem homini deum esse. Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant; sed cum iis ita comparatum est, ut plerumque invidi atque invicem molesti sint. At nihilominus vitam solitariam vix transigere queunt, ita ut plerisque illa definitio, quod homo sit animal sociale, valde arriserit; et revera res ita se habet, ut ex hominum communi societate multo plura commoda oriantur quam damna. Rideant igitur, quantum velint, res humanas satyrici, easque detestentur theologi, et laudent, quantum possunt, melancholici vitam incultam et agrestem, hominesque contemnant, et admirentur bruta; experientur tamen homines mutuo auxilio ea, quibus indigent, multo facilius sibi parare, et non nisi junctis viribus pericula, quae ubique imminent, vitare posse; ut jam taceam, quod multo praestabilius sit et cognitione nostra magis dignum hominum quam brutorum facta contemplari. Sed de his alias prolixius.

Propositio XXXVI

Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt.

Demonstratio

Ex virtute agere est ex ductu rationis agere (*per prop.* 24. *hujus*), et quicquid ex ratione conamur agere, est intelligere (*per prop.* 26. *hujus*); atque adeo (*per prop.* 28. *hujus*) summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, est Deum cognoscere, hoc est (*per prop.* 47. *p.* 2. *et ejusdem schol.*), bonum, quod omnibus hominibus commune est, et ab omnibus hominibus, quatenus ejusdem sunt naturae, possideri aeque potest. Q.E.D.

Scholium

Si quis autem roget, quid si summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, non esset omnibus commune? an non inde, ut | supra (*vide prop.* 34. *hujus*) sequeretur, quod homines, qui ex 191
ductu rationis vivunt, hoc est (*per prop.* 35. *hujus*), homines, quatenus natura conveniunt, essent invicem contrarii? Is hoc sibi responsum habeat, non ex accidenti, sed ex ipsa natura rationis oriri, ut hominis summum bonum omnibus sit commune, nimirum, quia ex ipsa humana essentia, quatenus ratione definitur, deducitur, et quia homo nec esse nec concipi posset, si potestatem non haberet gaudendi hoc summo bono. Pertinet namque (*per prop.* 47. *p.* 2.) ad mentis humanae essentiam adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.

A. T. 5 Bacon, NO I § 129 (ed. Rees 2004, 194.9); Hobbes, *De cive*, ep. dedic. (ed. Warrender 1983, 73); Erasmus, *Adagia* I, 69. 8 Aristot. *Pol.* I.2 (1253a3); cf. Hobbes, *De cive* I.2 (ed. Warrender 1983, 90) 14 « alias » : non liquet ubi; vd. notam 231.

de la Raison (*en vertu de la prop. précédente*); donc (*en vertu du corollaire précédent*), les hommes seront au plus haut point utiles les uns aux autres lorsque chacun cherche au plus haut point ce qui lui est utile. C.Q.F.D.

Scolie

234 Ce que nous venons de démontrer, l'expérience elle-même l'atteste chaque jour par des témoignages si nombreux et si clairs que presque tous répètent : l'homme est un dieu pour l'homme[228]. Néanmoins il arrive rarement que les hommes vivent sous la conduite de la Raison ; mais, tels qu'ils sont constitués, ils sont la plupart du temps envieux et pénibles les uns aux autres. Mais néanmoins ils ne souhaitent pas passer leur vie en solitaires, de sorte qu'à la plupart a plu tout à fait cette définition : l'homme est un animal social[229]. Et en vérité les choses sont ainsi faites que de la société commune des hommes naissent plus d'avantages que d'inconvénients. Que les auteurs de satires[230] rient autant qu'ils le veulent des choses humaines, que les théologiens les détestent, et que les mélancoliques louent autant qu'ils le peuvent la vie inculte et sauvage, qu'ils méprisent les hommes et admirent les bêtes brutes ; cependant les hommes savent par expérience que par une aide mutuelle ils se procurent beaucoup plus facilement les choses dont ils ont besoin et que c'est en joignant leurs forces qu'ils peuvent éviter les dangers qui les menacent partout ; pour ne rien dire du fait qu'il est bien plus excellent et bien plus digne de notre connaissance de nous représenter les actes des hommes que ceux des bêtes brutes. Mais j'en dirai plus sur ce point ailleurs[231].

Proposition 36

Le souverain bien de ceux qui pratiquent la vertu est commun à tous et tous peuvent en jouir également.

Démonstration

Agir par vertu, c'est agir sous la conduite de la Raison (*en vertu de la prop.* 24), et tout ce que nous nous efforçons de faire selon la Raison, c'est de comprendre (*en vertu de la prop.* 26) ; et ainsi (*en vertu de la prop.* 28), le souverain bien de ceux qui pratiquent la vertu est de connaître Dieu, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 47 *p.* II, *avec son scolie*) de connaître un bien qui est commun à tous les hommes et peut être possédé également par tous les hommes en tant qu'ils sont de même nature. C.Q.F.D.

Scolie

Si quelqu'un demande : que se passerait-il si le bien commun de tous ceux qui pratiquent la vertu n'était pas commun à tous les hommes ? est-ce qu'il ne s'ensuivrait pas, comme ci-dessus (*voir la* 235
prop. 34), que les hommes qui vivent sous la conduite de la Raison, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 35) les hommes en tant qu'ils s'accordent par nature, seraient opposés les uns aux autres ? Qu'il tienne pour réponse ceci : c'est à la suite non pas d'un accident mais de la nature même de la Raison que le souverain bien des hommes est commun à tous, parce que cela se déduit de l'essence même de l'homme en tant qu'elle se définit par la Raison ; et parce que l'homme ne pourrait ni être ni être conçu s'il n'avait le pouvoir de jouir de ce bien suprême. Il appartient en effet (*en vertu de la prop.* 47 *p.* II) à l'essence de l'âme humaine d'avoir une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

Propositio xxxvii

Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem.

Demonstratio

Homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, sunt homini utilissimi (*per coroll.* 1. *prop.* 35. *hujus*), atque adeo (*per prop.* 19. *hujus*) ex ductu rationis conabimur necessario efficere, ut homines ex ductu rationis vivant. At bonum, quod unusquisque, qui ex rationis dictamine vivit, hoc est (*per prop.* 24. *hujus*), qui virtutem sectatur, sibi appetit, est intelligere (*per prop.* 26. *hujus*); ergo bonum, quod unusquisque, qui virtutem sectatur, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet. Deinde cupiditas, quatenus ad mentem refertur, est ipsa mentis essentia (*per* 1. *affect. defin.*). Mentis autem essentia in cognitione consistit (*per prop.* 11. *p.* 2.), quae Dei cognitionem involvit (*per prop.* 47. *p.* 2.) et sine qua (*per prop.* 15. *p.* 1.) nec esse nec concipi potest; adeoque quo mentis essentia majorem Dei cognitionem involvit, eo cupiditas, qua is, qui virtutem sectatur, bonum, quod sibi appetit, alteri cupit, etiam major erit. Q.E.D.

Aliter

Bonum, quod homo sibi appetit et amat, constantius amabit, | si viderit alios idem amare (*per* 192
prop. 31. *p.* 3.); atque adeo (*per coroll. ejusdem prop.*) conabitur, ut reliqui idem ament; et quia hoc bonum (*per prop. praec.*) omnibus commune est, eoque omnes gaudere possunt, conabitur ergo (*per eandem rationem*), ut omnes eodem gaudeant, et (*per prop.* 37. *p.* 3.) eo magis, quo hoc bono magis fruetur. Q.E.D.

Scholium 1

Qui ex solo affectu conatur, ut reliqui ament, quod ipse amat, et ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, solo impetu agit, et ideo odiosus est, praecipue iis, quibus alia placent, quique propterea etiam student et eodem impetu conantur, ut reliqui contra ex ipsorum ingenio vivant. Deinde quoniam summum, quod homines ex affectu appetunt, bonum saepe tale est, ut unus tantum ejus possit esse compos, hinc fit, ut qui amant, mente sibi non constent, et dum laudes rei, quam amant, narrare gaudent, timeant credi. At qui reliquos conatur ratione ducere, non impetu, sed humaniter et benigne agit, et sibi mente maxime constat.

[2] Porro quicquid cupimus et agimus, cujus causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem refero. Cupiditatem autem bene faciendi, quae ex eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, pietatem voco. Cupiditatem deinde, qua homo, qui ex ductu rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitia jungat, honestatem voco, et

A.T. 30–31 Cf. Ep 23 (Ge IV, 150.34–35, 151.17–19); vd. notam 233.

Proposition 37

Le bien que chacun de ceux qui pratiquent la vertu recherche pour lui-même, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et cela d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu.

Démonstration

Les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la Raison, sont très utiles à l'homme (*en vertu du corollaire* 1 *de la prop.* 35); et ainsi (*en vertu de la prop.* 19), sous la conduite de la Raison, nous nous efforcerons nécessairement d'obtenir que les hommes vivent sous la conduite de la Raison. Or le bien que recherche pour lui-même chacun de ceux qui vivent sous le commandement de la Raison, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 24) qui pratiquent la vertu, c'est comprendre (*en vertu de la prop.* 26); donc le bien que chacun de ceux qui pratiquent la vertu recherche pour lui-même, il le désirera aussi pour le reste des hommes. Ensuite ce désir, en tant qu'il se rapporte à l'âme, est l'essence même de l'âme (*en vertu de la déf.* 1 *des affects*). Or l'essence de l'âme consiste dans une connaissance (*en vertu de la prop.* 11 *p.* 11), qui implique la connaissance de Dieu (*en vertu de la prop.* 47 *p.* 11) et ne peut sans celle-ci ni être ni être conçue (*en vertu de la prop.* 15 *p.* 1); et ainsi plus est grande la connaissance de Dieu qu'implique l'essence de l'âme, plus grand sera le désir par lequel celui qui pratique la vertu désirera pour autrui le bien qu'il recherche pour lui-même. C.Q.F.D.

Autre démonstration

Le bien que l'homme recherche et aime pour lui-même, il l'aimera avec plus de constance s'il 236
voit que d'autres l'aiment (*en vertu de la prop.* 31 *p.* III); et ainsi (*en vertu du corollaire de la même proposition*) il s'efforcera de le faire aimer par les autres; et puisque ce bien (*en vertu de la prop. précédente*) est commun à tous et que tous peuvent en jouir également, il s'efforcera donc (*pour la même raison*) de faire que tous jouissent du même bien, et cela (*en vertu de la prop.* 37 *p.* III) d'autant plus qu'il jouira plus de ce bien. C.Q.F.D.

Scolie 1[232]

Qui s'efforce à cause du seul affect de faire que les autres aiment ce qu'il aime lui-même et que ces autres vivent suivant sa propre complexion, celui-là agit par impulsion seulement; et pour cette raison il est odieux, surtout aux yeux de ceux qui ont d'autres penchants et qui eux aussi s'efforcent avec application de faire que les autres vivent, au contraire, selon leur complexion à eux. Ensuite, comme le souverain bien que les hommes recherchent par affect, est souvent tel que l'un d'entre eux seulement peut le posséder, il en résulte que ceux qui aiment n'ont pas l'âme cohérente avec elle-même, et que, lorsqu'ils se réjouissent de chanter les louanges de la chose qu'ils aiment, ils craignent d'être crus. Mais celui qui s'efforce de conduire les autres par Raison agit non par impulsion, mais humainement et avec bienveillance et a l'âme au plus haut point cohérente avec elle-même.

[2] Pour aller plus loin, tout ce que nous désirons et faisons, dont nous sommes cause en tant que nous avons l'idée de Dieu, autrement dit en tant que nous connaissons Dieu, je le rapporte à la religion. Quant au désir de bien agir qui est issu de ce que nous vivons sous la conduite de la Raison, je le nomme piété[233]. Ensuite, le désir par lequel un homme qui vit sous la conduite de la Raison est tenu de se joindre aux autres d'amitié, je le nomme honnêteté; et

id honestum, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant, et id contra turpe, quod conciliandae amicitiae repugnat.

[3] Praeter haec, civitatis etiam quaenam sint fundamenta ostendi. Differentia deinde inter veram virtutem et impotentiam facile ex supra dictis percipitur, nempe quod vera virtus nihil aliud sit quam ex solo rationis ductu vivere, atque adeo impotentia in hoc solo consistit, quod homo a rebus, quae extra ipsum sunt, duci se patiatur, et ab iis ad ea agendum determinetur, quae rerum externarum communis constitutio, non autem ea, quae ipsa ipsius natura, in se sola considerata, postulat.

[4] Atque haec illa sunt, quae in scholio propositionis 18. hujus partis demonstrare promisi, ex quibus apparet legem illam de non mactandis brutis magis vana superstitione et muliebri misericordia, quam | sana ratione fundatam esse. Docet quidem ratio nostrum utile quaerendi 193
necessitudinem cum hominibus jungere, sed non cum brutis aut rebus, quarum natura a natura humana est diversa, sed idem jus, quod illa in nos habent, nos in ea habere. Imo quia uniuscujusque jus virtute seu potentia uniuscujusque definitur, longe majus homines in bruta, quam haec in homines jus habent. Nec tamen nego bruta sentire, sed nego, quod propterea non liceat nostrae utilitati consulere et iisdem ad libitum uti, eademque tractare, prout nobis magis convenit, quandoquidem nobiscum natura non conveniunt, et eorum affectus ab affectibus humanis sunt natura diversi (*vide schol. prop.* 57. *p.* 3.). Superest, ut explicem, quid justum, quid injustum, quid peccatum, et quid denique meritum sit. Sed de his vide seq. scholium.

Scholium II

In appendice partis primae explicare promisi, quid laus et vituperium, quid meritum et peccatum, quid justum et injustum sit. Laudem et vituperium quod attinet, in scholio propositionis 29. partis 3. explicui; de reliquis autem hic jam erit dicendi locus. Sed prius pauca de statu hominis naturali et civili dicenda sunt.

[2] Existit unusquisque summo naturae jure, et consequenter summo naturae jure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae jure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit (*vide prop.* 19. *et* 20. *hujus*) seseque vindicat (*vide coroll.* 2. *prop.* 40. *p.* 3.), et id, quod amat, conservare, et id, quod odio habet, destruere conatur (*vide prop.* 28. *p.* 3.). Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque (*per coroll.* 1. *prop.* 35. *hujus*) hoc suo jure absque ullo alterius damno. Sed quia affectibus sunt obnoxii (*per coroll. prop.* 4. *hujus*), qui potentiam seu virtutem humanam longe superant (*per prop.* 6. *hujus*), ideo saepe diversi trahuntur (*per prop.* 33. *hujus*) atque sibi invicem sunt contrarii (*per prop.* 34. *hujus*), mutuo dum auxilio indigent (*per schol. prop.* 35. *hujus*). Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo | naturali cedant, et se invicem securos reddant se nihil acturos, quod possit in 194
alterius damnum cedere. Qua autem ratione hoc fieri possit, ut scilicet homines, qui affectibus necessario sunt obnoxii (*per coroll. prop.* 4. *hujus*) atque inconstantes et varii (*per prop.* 33. *hujus*), possint se invicem securos reddere et fidem invicem habere, patet ex propositione 7.

A. C. 3 *Praeter haec ... ostendi* transponere voluit Meijer, quod Ap exsecutus est; sed vd. Ge ad loc. (Tg 381) 28 *p.* 3. OP (*in het darde deel* NS-em) : *p.* 2. V (*in het tweede deel* NS ante corr.)

A. T. 4 « ex supra dictis » : E IV prop. 24 (372.17–19)

je nomme honnête ce que louent les hommes qui vivent sous la conduite de la Raison et au contraire honteux ce qui empêche l'amitié de s'établir.

[3] Outre cela, j'ai aussi montré quels sont les fondements de la Cité. Ensuite la différence entre la vraie vertu et l'impuissance se perçoit facilement à partir de ce qui vient d'être dit : la vraie vertu n'est rien d'autre que le fait de vivre sous la seule conduite de la Raison ; et ainsi l'impuissance consiste en cela seul que l'homme se laisse conduire par les choses qui lui sont extérieures, et qu'il est déterminé à faire ce qu'exige l'état commun des choses extérieures et non pas ce qu'exige sa propre nature considérée en soi seule.

[4] Et voilà ce que j'ai promis de démontrer dans le scolie de la prop. 18 de cette partie ; il apparaît par là que la loi qui interdit de tuer les animaux est fondée sur une vaine superstition et sur une miséricorde féminine plutôt que sur la saine Raison. La raison qui engage à chercher son 237
utile propre enseigne certes à s'unir par des liens d'amitié aux hommes[234], mais non pas aux animaux ou aux choses, dont la nature est différente de la nature humaine[235] ; et elle enseigne que nous avons à l'égard des animaux le même droit qu'ils ont à notre égard. Bien plus, puisque le droit de chacun se définit par sa vertu ou sa puissance, les hommes ont beaucoup plus de droit sur les animaux que les animaux n'en ont sur les hommes. Et pourtant je ne nie pas que les animaux sentent, mais je nie que pour cette raison il ne nous soit pas permis de veiller à notre utilité et de nous servir des animaux comme il nous convient le mieux, puisque leur nature ne s'accorde pas avec la nôtre et que leurs affects diffèrent en nature des affects humains (*voir le scolie de la prop.* 57 *p.* III). Il me reste à expliquer ce que sont le juste, l'injuste, le péché et enfin le mérite. Mais sur ces points voir le scolie suivant.

Scolie 2

Dans l'appendice de la première partie, j'ai promis d'expliquer ce que sont la louange et le blâme, le mérite et le péché, le juste et l'injuste. En ce qui concerne la louange et le blâme, je les ai expliqués dans le scolie de la proposition 29 de la troisième partie. Quant aux autres, ce sera ici le lieu d'en parler. Mais auparavant il me faut dire quelques mots sur l'état de nature et l'état civil de l'homme.

[2] Chacun existe par le droit souverain de la Nature, et par conséquent chacun fait par le droit souverain de la Nature ce qui suit de la nécessité de sa propre Nature ; et ainsi chacun juge par le droit souverain de la Nature ce qui est bien et ce qui est mal, veille à son utilité selon sa propre complexion (*voir les prop.* 19 *et* 20), se venge lui-même (*voir le corollaire* 2 *de la prop.* 40 *p.* III) et s'efforce de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il a en haine (*voir la prop.* 28 *p.* III). Si les hommes vivaient sous la conduite de la Raison, chacun (*en vertu du corollaire* 1 *de la prop.* 35) disposerait de ce droit sans aucun dommage pour autrui. Mais puisqu'ils sont en proie à des affects (en *vertu du corollaire de la prop.* 4), qui surpassent de beaucoup la puissance ou la vertu humaine (*en vertu de la prop.* 6), ils sont souvent tirés en des sens opposés (*en vertu de la prop.* 33) et sont contraires les uns aux autres (*en vertu de la prop.* 34), alors qu'ils ont besoin d'une aide mutuelle (*en vertu du scolie de la prop.* 35). Donc afin que les hommes puissent vivre dans la concorde et se venir en aide, il est nécessaire qu'ils renoncent à leur droit naturel et qu'ils 238
se rendent sûrs, les uns les autres, qu'ils ne feront rien qui puisse aboutir à un dommage pour autrui. De quelle manière cela peut arriver – que les hommes nécessairement en proie aux affects (*en vertu du corollaire de la prop.* 4), inconstants et changeants (*en vertu de la prop.* 33) puissent se donner cette assurance et avoir foi les uns dans les autres – cela est évident par la proposition 7

hujus partis et propositione 39. partis 3., nempe quod nullus affectus coerceri potest nisi affectu fortiore et contrario affectui coercendo, et quod unusquisque ab inferendo damno abstinet timore majoris damni. Hac igitur lege societas firmari poterit, si modo ipsa sibi vendicet jus, quod unusquisque habet sese vindicandi et de bono et malo judicandi, quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coercere nequit (*per schol. prop.* 17. *hujus*), sed minis firmandi. Haec autem societas, legibus et potestate sese conservandi firmata, civitas appellatur, et qui ipsius jure defenduntur, cives; ex quibus facile intelligimus nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit, quandoquidem unusquisque, qui in statu est naturali, suae tantummodo utilitati consulit, et ex suo ingenio, et quatenus suae utilitatis tantum habet rationem, quid bonum quidve malum sit, decernit, et nemini, nisi sibi soli, obtemperare lege ulla tenetur; atque adeo in statu naturali peccatum concipi nequit, at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid bonum quidve malum sit, et unusquisque civitati obtemperare tenetur. Est itaque peccatum nihil aliud quam inobedientia, quae propterea solo civitatis jure punitur, et contra obedientia civi meritum ducitur, quia eo ipso dignus judicatur, qui civitatis commodis gaudeat. Deinde in statu naturali nemo ex communi consensu alicujus rei est dominus, nec in natura aliquid datur, quod possit dici hujus hominis esse, et non illius; sed omnia omnium sunt; ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuendi, aut alicui id, quod ejus sit, eripiendi, hoc est, in statu naturali nihil fit, quod justum aut injustum possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, | quid hujus quidve 195
illius sit. Ex quibus apparet justum et injustum, peccatum et meritum notiones esse extrinsecas, non autem attributa, quae mentis naturam explicent. Sed de his satis.

Propositio xxxviii

Id, quod corpus humanum ita disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile; et eo utilius, quo corpus ab eo aptius redditur, ut pluribus modis afficiatur, aliaque corpora afficiat, et contra id noxium est, quod corpus ad haec minus aptum reddit.

Demonstratio

Quo corpus ad haec aptius redditur, eo mens aptior ad percipiendum redditur (*per prop.* 14. *p.* 2.); adeoque id, quod corpus hac ratione disponit aptumque ad haec reddit, est necessario bonum seu utile (*per prop.* 26. *et* 27. *hujus*), et eo utilius, quo corpus ad haec aptius potest reddere, et contra (*per eandem prop.* 14. *p.* 2. *inversam, et prop.* 26. *et* 27. *hujus*) noxium, si corpus ad haec minus aptum reddat. Q.E.D.

A.C. 3 *vendicet* OP (NS) Br Gi Ba Cr : *vindicet* V edd. cett. ; vd. notam 236 12 *ex* V : *et* OP edd. ; cf. *ex omnium consensu* (l. 8), *ex communi consensu* (l. 16, 20)

A.T. 18 Iust. *Inst.* 1.1.1 : « iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens » ; cf. TTP 4 (*Œuvres* III, 184.16–17) ; TP 2.23 (*Œuvres* V, 110.18–21).

de cette partie et par la proposition 39 de la troisième partie : aucun affect ne peut être contrarié que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier, et chacun s'abstient de faire du mal par crainte d'un mal plus grand. Donc, par cette loi, la société pourra être renforcée si seulement elle revendique[236] pour elle le droit qu'a chacun de se venger et de juger du bien et du mal, et si elle possède ainsi la puissance commune de prescrire la manière de vivre, de faire des lois et de les confirmer non point par la Raison, qui ne peut contrarier les affects (*en vertu du scolie de la* prop. 17), mais par des menaces. Cette société renforcée par des lois et par le pouvoir qu'elle a de se conserver est appelée Cité et ceux qu'elle défend par le droit qu'elle fait régner sont appelés citoyens. Par là nous comprenons facilement qu'il n'y a rien dans l'état de nature qui soit bien ou mal par le consentement de tous, puisque chacun de ceux qui sont à l'état de nature ne veille qu'à sa propre utilité et décide, selon sa propre complexion et en tant qu'il a égard seulement à son utilité, de ce qui est bien ou de ce qui est mal, et qu'il n'est tenu par aucune loi d'obéir à personne d'autre que lui-même[237] ; et ainsi, à l'état de nature on ne peut concevoir de péché ; mais on le peut dans l'état civil où par le consentement commun il est décidé de ce qui est bien et de ce qui est mal et où chacun est tenu d'obéir à la Cité. C'est pourquoi le péché n'est rien d'autre que la désobéissance, qui, pour cette raison, est punie selon le seul droit de la Cité ; et au contraire l'obéissance est estimée comme un mérite pour le citoyen, puisqu'il est par-là même jugé digne de jouir des avantages de la Cité. Ensuite, dans l'état de nature, personne n'est, du consentement commun, maître de telle ou telle chose, et il n'y a rien dans la nature dont on puisse dire qu'il appartient à tel homme plutôt qu'à tel autre ; mais toutes choses sont à tous ; et ainsi, dans l'état de nature, on ne peut concevoir aucune volonté d'attribuer à chacun le sien[238], ou de dérober à quelqu'un ce qui est à lui, c'est-à-dire qu'il ne se passe rien dans l'état de nature que l'on puisse dire juste ou injuste ; mais c'est le cas dans l'état civil, où, du consentement commun, est décidé de ce qui est à tel homme et de ce qui est à tel autre. Par là il apparaît que le 239
juste et l'injuste, le péché et le mérite, sont des notions extrinsèques, et non pas des attributs qui expliquent la nature de l'âme. Mais c'est assez sur ces points.

Proposition 38

Ce qui dispose le corps humain de sorte qu'il puisse être affecté d'un grand nombre de façons, ou qui le rende apte à affecter les corps extérieurs d'un grand nombre de façons, cela est utile à l'homme ; et d'autant plus utile que le corps est par là rendu plus apte à être affecté et à affecter les autres corps d'un plus grand nombre de façons. Et au contraire est nuisible ce qui rend le corps moins apte à tout cela.

Démonstration

Plus le corps est rendu apte à tout cela, plus l'âme est rendue apte à percevoir (*en vertu de la prop.* 14 *p.* 11) ; et ainsi, ce qui dispose le corps de cette manière et le rend apte à tout cela est nécessairement bon ou utile (*en vertu des prop.* 26 *et* 27), et d'autant plus utile qu'il rend le corps plus apte à tout cela ; et au contraire (*en vertu de la même prop.* 14 *p.* 11, *inversée, et des prop.* 26 *et* 27 *de cette partie*) est nuisible ce qui rend le corps moins apte à tout cela. C.Q.F.D.

Propositio xxxix

Quae efficiunt, ut motus et quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt; et ea contra mala, quae efficiunt, ut corporis humani partes aliam ad invicem motus et quietis habeant rationem.

Demonstratio

Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus (*per postul.* 4. *p.* 2.). At id, quod formam humani corporis constituit, in hoc consistit, quod ejus partes motus suos certa quadam ratione sibi invicem communicent (*per defin. ante lem.* 4., *quam vide post prop.* 13. *p.* 2.). Ergo quae efficiunt, ut motus et | quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem 196
habent, conservetur, eadem humani corporis formam conservant, et consequenter efficiunt (*per post.* 3. *et* 6. *p.* 2.), ut corpus humanum multis modis affici, et ut idem corpora externa multis modis afficere possit, adeoque (*per prop. praec.*) bona sunt. Deinde, quae efficiunt, ut corporis humani partes aliam motus et quietis rationem obtineant, eadem (*per eandem defin. p.* 2.) efficiunt, ut corpus humanum aliam formam induat, hoc est (*ut per se notum, et in fine praefationis hujus partis monuimus*), ut corpus humanum destruatur, et consequenter ut omnino ineptum reddatur, ne possit pluribus modis affici, ac proinde (*per prop. praec.*) mala sunt. Q.E.D.

Scholium

Quantum haec menti obesse vel prodesse possunt, in quinta parte explicabitur. Sed hic notandum, quod corpus tum mortem obire intelligam, quando ejus partes ita disponuntur, ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant. Nam negare non audeo corpus humanum, retenta sanguinis circulatione, et aliis, propter quae corpus vivere existimatur, posse nihilominus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit, ut statuam corpus non mori, nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur. Fit namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim, ut de quodam Hispano poeta narrare audivi, qui morbo correptus fuerat, et quamvis ex eo convaluerit, mansit tamen praeteritae suae vitae tam oblitus, ut fabulas et tragoedias, quas fecerat, suas non crediderit esse, et sane pro infante adulto haberi potuisset, si vernaculae etiam linguae fuisset oblitus. Et si hoc incredibile videtur, quid de infantibus dicemus? Quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se conjecturam faceret. Sed ne superstitiosis materiam suppeditem movendi novas quaestiones, malo haec in medio relinquere. |

A.T. 18 « in quinta parte explicabitur » : infra, V prop. 38 sch. usque ad prop. 40 cor. (490.15–492.29). 25 « quodam Hispano poeta » : vd. notam 240.

Proposition 39

Ce qui fait que le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain est conservé, cela est bon; et au contraire est mauvais ce qui fait que les parties du corps humain ont entre elles un autre rapport de mouvement et de repos.

Démonstration

Le corps humain a besoin, pour se conserver, d'un grand nombre d'autres corps (*en vertu du postulat* 4 *p.* II). Mais ce qui constitue la forme du corps humain consiste en ce que ses parties se communiquent les unes aux autres leurs mouvements selon un rapport bien précis (*en vertu de la déf. avant le lemme* 4, *voir après la prop.* 13 *p.* II). Donc ce qui fait que le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain est conservé conserve la forme du corps 240
humain et fait par conséquent (*en vertu des postulats* 3 *et* 6 *p.* II) que le corps humain puisse être affecté d'un grand nombre de façons et affecter les corps extérieurs d'un grand nombre de façons; et ainsi (*en vertu de la prop. précédente*), cela est bon. Ensuite, ce qui fait que les parties du corps humain ont entre elles un autre rapport de mouvement et de repos (*en vertu de la même définition de la deuxième partie*) fait que le corps humain revêt une autre forme, c'est-à-dire (*comme il est connu de soi et comme nous l'avons fait remarquer à la fin de la préface de cette partie*) que le corps humain est détruit, et par conséquent est rendu totalement inapte à pouvoir être affecté d'un grand nombre de façons; et ainsi (*en vertu de la prop. précédente*), cela est mauvais. C.Q.F.D.

Scolie

En quoi cela peut être nuisible ou utile à l'âme, ce sera expliqué dans la cinquième partie[239]. Mais il faut remarquer ici que je comprends que le corps meurt quand ses parties sont disposées de telle sorte qu'elles acquièrent entre elles un autre rapport de mouvement et de repos. Je n'ose pas nier en effet que le corps humain, même s'il conserve la circulation du sang et toutes les autres circonstances à cause desquelles on estime que le corps vit, puisse néanmoins se changer en une autre nature totalement différente de la sienne. Car aucune raison ne me force à soutenir que le corps ne meurt que s'il est changé en cadavre; l'expérience elle-même semble persuader autre chose. Il arrive parfois qu'un homme subisse des changements tels que j'aurais du mal à dire que c'est le même; j'ai ainsi entendu parler d'un poète espagnol[240] qui avait été frappé par la maladie et qui, bien qu'il en ait réchappé, était demeuré cependant tellement sans souvenir de sa vie passée qu'il n'arrivait pas à croire qu'étaient de lui les fables et les tragédies qu'il avait écrites, à tel point qu'on aurait pu tout à fait le tenir pour un adulte nouveau-né s'il avait oublié aussi sa langue maternelle. Et si cela semble incroyable, que dirons-nous des enfants nouveau-nés? l'homme mûr croit leur nature tellement différente de la sienne qu'il ne pourrait se persuader qu'il ait jamais été nouveau-né s'il ne le conjecturait à partir des autres. Mais pour ne pas fournir aux superstitieux matière à poser de nouvelles questions, je préfère laisser cela de côté.

Propositio XL 197

Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt, et illa contra mala, quae discordiam in civitatem inducunt.

Demonstratio

Nam quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, simul efficiunt, ut ex ductu rationis vivant (*per prop.* 35. *hujus*), atque adeo (*per prop.* 26. *et* 27. *hujus*) bona sunt, et (*per eandem rationem*) illa contra mala sunt, quae discordias concitant. Q.E.D.

Propositio XLI

Laetitia directe mala non est, sed bona; tristitia autem contra directe est mala.

Demonstratio

Laetitia (*per prop.* 11. *p.* 3. *cum ejusdem schol.*) est affectus, quo corporis agendi potentia augetur vel juvatur; tristitia autem contra est affectus, quo corporis agendi potentia minuitur vel coercetur; adeoque (*per prop.* 38. *hujus*) laetitia directe bona est, etc. Q.E.D.

Propositio XLII

Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est, et contra melancholia semper mala.

Demonstratio

Hilaritas (*vide ejus defin. in schol. prop.* 11. *p.* 3.) est laetitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod corporis omnes partes pariter sint affectae, hoc est (*per prop.* 11. *p.* 3.), quod corporis agendi potentia augetur vel juvatur, ita ut omnes ejus partes eandem ad invicem motus et quietis rationem obtineant; atque adeo (*per prop.* 39. *hujus*) hilaritas semper est bona, nec excessum habere potest. At melancholia (*cujus etiam* | *defin. vide in eodem schol. prop.* 11. *p.* 3.) 198
est tristitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod corporis agendi potentia absolute minuitur vel coercetur; adeoque (*per prop.* 38. *hujus*) semper est mala. Q.E.D.

Propositio XLIII

Titillatio excessum habere potest et mala esse; dolor autem eatenus potest esse bonus, quatenus titillatio seu laetitia est mala.

Demonstratio

Titillatio est laetitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod una vel aliquot ejus partes prae reliquis afficiuntur (*vide ejus defin. in schol. prop.* 11. *p.* 3.), cujus affectus potentia

A.C. 31 *p.* 3. OP (NS) edd. : *hujus* V

Proposition 40 241

Ce qui conduit à la société commune des hommes, ou ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde, est utile, et au contraire est mauvais ce qui introduit la discorde dans la Cité.

Démonstration

En effet, ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde fait en même temps qu'ils vivent sous la conduite de la Raison (*en vertu de la prop.* 35), et ainsi (*en vertu des prop.* 26 *et* 27) est bon ; et (*pour la même raison*) est mauvais au contraire ce qui provoque la discorde. C.Q.F.D.

Proposition 41

La joie n'est pas directement mauvaise ; elle est bonne ; et au contraire la tristesse est directement mauvaise.

Démonstration

La joie (*en vertu de la prop.* 11 *p.* III, *avec son scolie*) est un affect par lequel la puissance d'agir du corps est augmentée ou aidée ; et au contraire la tristesse est un affect par lequel la puissance d'agir du corps est diminuée ou contrariée ; et ainsi (*en vertu de la prop.* 38) la joie est directement bonne, etc. C.Q.F.D.

Proposition 42

L'allégresse ne peut avoir d'excès, mais elle est toujours bonne ; et au contraire la mélancolie est toujours mauvaise.

Démonstration

L'allégresse (*voir sa définition, scolie de la prop.* 11 *p.* III) est une joie qui, dans la mesure où elle se rapporte au corps, consiste en ce que toutes les parties du corps sont affectées de la même façon, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 11 *p.* III) que la puissance d'agir du corps est augmentée ou aidée de façon que toutes ses parties reçoivent le même rapport mutuel de mouvement et de repos ; et ainsi (*en vertu de la prop.* 39) l'allégresse est toujours bonne et elle ne peut avoir d'excès. Mais la mélancolie (*voir aussi sa définition, scolie de la prop.* 11 *p.* III) est une tristesse qui, dans la mesure 242
où elle se rapporte au corps, consiste en ce que la puissance d'agir du corps est absolument diminuée ou contrariée, et ainsi (*en vertu de la prop.* 38) elle est toujours mauvaise. C.Q.F.D.

Proposition 43

Le chatouillement peut avoir de l'excès et être mauvais ; mais la douleur peut être bonne dans la mesure où le chatouillement ou joie est mauvais.

Démonstration

Le chatouillement est une joie qui, dans la mesure où elle se rapporte au corps, consiste en ce qu'une ou plusieurs parties du corps sont affectées plus que les autres (*voir sa définition, scolie de la prop.* 11 *p.* III) ; la puissance de cet affect peut être telle qu'elle surpasse toutes les autres

tanta esse potest, ut reliquas corporis actiones superet (*per prop.* 6. *hujus*) eique pertinaciter adhaereat, atque adeo impediat, quo minus corpus aptum sit, ut plurimis aliis modis afficiatur, adeoque (*per prop.* 38. *hujus*) mala esse potest. Deinde dolor, qui contra tristitia est, in se solo consideratus non potest esse bonus (*per prop.* 41. *hujus*). Verum quia ejus vis et incrementum definitur potentia causae externae cum nostra comparata (*per prop.* 5. *hujus*), possumus ergo hujus affectus infinitos virium concipere gradus et modos (*per prop.* 3. *hujus*), atque adeo eundem talem concipere, qui titillationem possit coercere, ut excessum non habeat, et eatenus (*per primam partem prop. hujus*) efficere, ne corpus minus aptum reddatur, ac proinde eatenus erit bonus. Q.E.D.

Propositio XLIV

Amor et cupiditas excessum habere possunt.

Demonstratio

Amor est laetitia (*per defin.* 6. *affect.*), concomitante idea causae externae. Titillatio igitur (*per schol. prop.* 11. *p.* 3.), concomitante idea causae externae, amor est; atque adeo amor (*per prop. praec.*) excessum habere potest. Deinde cupiditas eo est major, quo | affectus, ex quo oritur, 199
major est (*per prop.* 37. *p.* 3.). Quare ut affectus (*per prop.* 6. *hujus*) reliquas hominis actiones superare potest, sic etiam cupiditas, quae ex eodem affectu oritur, reliquas cupiditates superare, ac proinde eundem excessum habere poterit, quem in praecedenti propositione titillationem habere ostendimus. Q.E.D.

Scholium

Hilaritas, quam bonam esse dixi, concipitur facilius, quam observatur. Nam affectus, quibus quotidie conflictamur, referuntur plerumque ad aliquam corporis partem, quae prae reliquis afficitur, ac proinde affectus ut plurimum excessum habent, et mentem in sola unius objecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat; et quamvis homines pluribus affectibus obnoxii sint, atque adeo rari reperiantur, qui semper uno eodemque affectu conflictentur, non desunt tamen, quibus unus idemque affectus pertinaciter adhaereat. Videmus enim homines aliquando ab uno objecto ita affici, ut quamvis praesens non sit, ipsum tamen coram habere credant, quod quando homini non dormienti accidit, eundem delirare dicimus vel insanire; nec minus insanire creduntur, qui amore ardent, quique noctes atque dies solam amasiam vel meretricem somniant, quia risum movere solent. At cum avarus de nulla alia re quam de lucro vel de nummis cogitet, et ambitiosus de gloria, etc., hi non creduntur delirare, quia molesti solent esse, et odio digni aestimantur. Sed revera avaritia, ambitio, libido, etc. delirii species sunt, quamvis inter morbos non numerentur.

actions du corps (*en vertu de la prop.* 6), s'attache à lui tenacement, et ainsi empêche le corps d'être apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières; et ainsi (*en vertu de la prop.* 38), il peut être mauvais. Ensuite, la douleur, qui au contraire est une tristesse, considérée en elle-même ne peut être bonne (*en vertu de la prop.* 41). Mais, puisque sa force et son accroissement sont définies par la puissance d'une cause extérieure comparée à la nôtre (*en vertu de la prop.* 5), nous pouvons donc concevoir que les forces de cet affect varient infiniment en degré et en modalité (*en vertu de la prop.* 3) et concevoir ainsi ce même affect sous une forme telle qu'il puisse contrarier le chatouillement et l'empêcher d'avoir de l'excès et ainsi (*en vertu de la première partie de cette proposition*) de diminuer l'aptitude du corps; par conséquent dans cette mesure, elle pourra être bonne. C.Q.F.D.

Proposition 44

L'amour et le désir peuvent avoir de l'excès.

Démonstration

L'amour est une joie (*en vertu de la déf. 6 des affects*) accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Donc le chatouillement (*en vertu du scolie de la* prop. 11 *p.* III) accompagné de l'idée d'une cause extérieure est un amour; et ainsi (*en vertu de la prop. précédente*) l'amour peut avoir de l'excès. Ensuite, le désir est d'autant plus grand que l'affect dont il naît est plus grand (*en vertu de la prop.* 243
37 *p.* III). C'est pourquoi, de même qu'un affect (*en vertu de la prop.* 6) peut surpasser toutes les autres actions de l'homme, de même aussi le désir né de ce même affect pourra surpasser les autres désirs et avoir le même excès qu'a le chatouillement, comme nous l'avons montré dans la précédente proposition. C.Q.F.D.

Scolie

L'allégresse, que j'ai dite être bonne, se laisse plus facilement concevoir qu'observer. Car les affects auxquels nous sommes en proie chaque jour, se rapportent pour la plupart à une partie du corps qui est plus affectée que toutes les autres, et ainsi les affects ont, pour la plupart, de l'excès, et fixent l'âme dans la seule représentation d'un unique objet, de sorte qu'elle ne peut penser aux autres; et, quoique les hommes soient en proie à de nombreux affects, et qu'on en trouve rarement qui soient toujours en proie à un seul et même affect, il n'en manque pas cependant à qui un seul et même affect s'attache tenacement. Nous voyons en effet parfois des hommes à tel point affectés par un seul objet que – bien qu'il ne soit pas présent – ils croient pourtant l'avoir devant les yeux; et lorsque cela arrive à un homme qui ne dort pas, nous disons qu'il délire ou qu'il est fou. Et, comme ils provoquent le rire, l'on ne croit pas moins fous ceux qui brûlent d'amour et ne font nuit et jour que rêver d'une amante ou d'une courtisane. Mais lorsqu'un avare ne pense à rien d'autre qu'au lucre et à l'argent et lorsqu'un ambitieux ne songe qu'à la gloire, etc., on ne juge pas qu'ils délirent, parce qu'ils sont pénibles, et on estime qu'ils sont odieux. Mais en réalité, la cupidité, l'ambition, la lubricité etc. sont des espèces de délire, bien qu'on ne les compte pas au nombre des maladies.

Propositio XLV

Odium nunquam potest esse bonum.

Demonstratio

Hominem, quem odimus, destruere conamur (*per prop.* 39. *p.* 3.), hoc est (*per prop.* 37. *hujus*), aliquid conamur, quod malum est. Ergo, etc. Q.E.D. |

Scholium 200

Nota me hic et in seqq. per odium illud tantum intelligere, quod est erga homines.

Corollarium I

Invidia, irrisio, contemptus, ira, vindicta et reliqui affectus, qui ad odium referuntur vel ex eodem oriuntur, mali sunt, quod etiam ex prop. 39. p. 3. et prop. 37. hujus patet.

Corollarium II

Quicquid ex eo, quod odio affecti sumus, appetimus, turpe, et in civitate injustum est. Quod etiam patet ex prop. 39. p. 3. et ex defin. turpis et injusti, quas vide in schol. prop. 37. hujus.

Scholium

Inter irrisionem (quam in I. coroll. malam esse dixi) et risum magnam agnosco differentiam. Nam risus, ut et jocus, mera est laetitia; adeoque, modo excessum non habeat, per se bonus est (*per prop.* 41. *hujus*). Nihil profecto nisi torva et tristis superstitio delectari prohibet. Nam qui magis decet famem et sitim extinguere, quam melancholiam expellere? Mea haec est ratio, et sic animum induxi meum. Nullum numen, nec alius nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum, et alia hujusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit; sed contra, quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti, et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est moderato et suavi cibo et potu se reficere et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amaenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris et aliis hujusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest. Corpus namque humanum ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo novo alimento indigent et vario, ut totum corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et | consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura simul intelligendum. Hoc itaque 201
vivendi institutum, et cum nostris principiis, et cum communi praxi, optime convenit; quare, si quae alia, haec vivendi ratio optima est et omnibus modis commendanda, nec opus est de his clarius neque prolixius agere.

A.T. 18–19 Ter. *Ad.* 68; cf. supra, III, praef. ¶ 2 (242.8); vd. notam 137.

Proposition 45

La haine ne peut jamais être bonne.

Démonstration

L'homme que nous haïssons, nous nous efforçons de le détruire (*en vertu de la prop.* 39 *p.* III), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 37) que nous nous efforçons de faire quelque chose qui est mal. Donc etc. C.Q.F.D.

Scolie 244

Remarquez qu'ici et dans la suite, j'entends par haine uniquement la haine envers les hommes.

Corollaire I

L'envie, la dérision, le mépris, la colère, la vengeance et le reste des affects qui se rapportent à la haine ou bien naissent d'elle, sont mauvais, ce qui est évident aussi d'après la proposition 39 de la troisième partie et par la proposition 37 de celle-ci.

Corollaire 2

Tout ce que nous recherchons parce que nous sommes affectés de haine est honteux et, dans la cité, est injuste. Ce qui est évident aussi d'après la proposition 39 de la troisième partie et d'après la définition du honteux et de l'injuste; les voir dans le scolie de la proposition 37 de cette partie.

Scolie

Entre la dérision (que, dans le premier corollaire, j'ai dit être mauvaise) et le rire je reconnais une grande différence. En effet le rire, comme la plaisanterie, est une pure joie; et ainsi, pourvu qu'il soit sans excès, il est bon par soi (*en vertu de la prop.* 41). Assurément, seule une torve et triste superstition interdit de se réjouir. En effet en quoi est-il plus convenable d'apaiser la faim et la soif que de chasser la mélancolie? Tel est mon principe, telle est la règle de conduite que j'ai adoptée[241]. Nulle divinité, nul autre qu'un envieux, ne se réjouit de mon impuissance et de ma peine, ni ne tient pour vertu nos larmes, nos sanglots, nos craintes et autres choses de cette sorte, qui sont les signes d'un cœur impuissant; mais au contraire, plus grande est la joie qui nous affecte, plus grande est la perfection à laquelle nous passons, c'est-à-dire plus il est nécessaire que nous participions à la nature divine. C'est pourquoi il est d'un homme sage d'user des choses et de s'en réjouir autant qu'il est possible (non pas certes jusqu'à la nausée, car cela n'est pas se réjouir). Il est d'un homme sage, dis-je, de refaire ses forces et de se récréer par des aliments et de la boisson modérés et agréables, ainsi que par les parfums, le charme des plantes verdoyantes, la parure, la musique, les jeux qui exercent le corps, le théâtre, et d'autres choses de même sorte dont chacun peut user sans dommage pour autrui. Le corps humain en effet se compose de nombreuses parties de nature différente, qui ont besoin continuellement d'aliments nouveaux et variés, de sorte que le corps tout entier puisse être également apte à toutes les choses qui peuvent suivre de sa nature, et par conséquent que l'âme aussi soit également apte à comprendre plusieurs 245
choses à la fois. C'est pourquoi cette manière de vivre s'accorde au mieux avec nos principes et avec la pratique commune; donc, même s'il en est d'autres, cette règle de vie est la meilleure et doit être recommandée de toute façon et il n'est pas besoin d'en traiter plus clairement ni avec plus de prolixité.

Propositio XLVI

Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum odium, iram, contemptum, etc. amore contra sive generositate compensare.

Demonstratio

Omnes odii affectus mali sunt (*per coroll.* 1. *praec. prop.*); adeoque, qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conabitur efficere, ne odii affectibus conflictetur (*per prop.* 19. *hujus*) et consequenter (*per prop.* 37. *hujus*) conabitur, ne etiam alius eosdem patiatur affectus. At odium odio reciproco augetur, et amore contra extingui potest (*per prop.* 43. *p.* 3.), ita ut odium in amorem transeat (*per prop.* 44. *p.* 3.). Ergo qui ex ductu rationis vivit, alterius odium etc. amore contra compensare conabitur, hoc est, generositate (*cujus defin. vide in schol. prop.* 59. *p.* 3.). Q.E.D.

Scholium

Qui injurias reciproco odio vindicare vult, misere profecto vivit. At qui contra studet odium amore expugnare, ille sane laetus et secure pugnat; aeque facile uni homini ac pluribus resistit, et fortunae auxilio quam minime indiget. Quos vero vincit, ii laeti cedunt, non quidem ex defectu, sed ex incremento virium; quae omnia adeo clare ex solis amoris et intellectus definitionibus sequuntur, ut opus non sit eadem sigillatim demonstrare.

Propositio XLVII

Spei et metus affectus non possunt esse per se boni. |

Demonstratio 202

Spei et metus affectus sine tristitia non dantur. Nam metus est (*per* 13. *affect. defin.*) tristitia; et spes (*vide explicationem* 12. *et* 13. *affect. defin.*) non datur sine metu, ac proinde (*per prop.* 41. *hujus*) hi affectus non possunt esse per se boni; sed tantum quatenus laetitiae excessus coercere possunt (*per prop.* 43. *hujus*). Q.E.D.

Scholium

Huc accedit, quod hi affectus cognitionis defectum et mentis impotentiam indicant; et hac de causa etiam securitas, desperatio, gaudium et conscientiae morsus animi impotentis sunt signa. Nam quamvis securitas et gaudium affectus sint laetitiae, tristitiam tamen eosdem praecessisse supponunt, nempe spem et metum. Quo itaque magis ex ductu rationis vivere conamur, eo magis spe minus pendere, et metu nosmet liberare, et fortunae, quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo rationis consilio dirigere.

A.C. 23 *excessus* OP V edd. fere omnes: *excessum* coni. Halpern Ge Bl Ba

Proposition 46

Qui vit sous la conduite de la Raison s'efforce autant qu'il le peut de compenser par l'amour, autrement dit par la générosité, la haine, la colère, le mépris etc. d'un autre envers lui.

Démonstration

Tous les affects de haine sont mauvais (*en vertu du corollaire* 1 *de la proposition précédente*); et ainsi celui qui vit sous la conduite de la Raison s'efforcera autant qu'il peut de ne pas être tourmenté par les affects de haine (*en vertu de la prop.* 19) et par conséquent (*en vertu de la prop.* 37) s'efforcera qu'un autre non plus ne souffre pas de ces affects. Or la haine est accrue par une haine réciproque et au contraire peut être éteinte par l'amour (*en vertu de la prop.* 43 *p.* III), de sorte que la haine se transforme en amour (*en vertu de la prop.* 44 *p.* III). Donc celui qui vit sous la conduite de la Raison s'efforcera autant qu'il le peut de compenser la haine, etc. d'un autre envers lui par l'amour, c'est-à-dire par la générosité (*voir sa définition, scolie de la prop.* 59, *p.* III). C.Q.F.D.

Scolie

Qui veut venger les outrages par une haine réciproque vit assurément de façon misérable. Mais celui qui au contraire s'applique à vaincre la haine par l'amour combat avec joie et sûreté; il résiste aussi facilement à un homme qu'à plusieurs et n'a guère besoin de l'aide de la fortune. Ceux qu'il vainc lui cèdent avec joie, non certes par une défaillance mais par un accroissement de leurs forces; tout cela s'ensuit si clairement des seules définitions de l'amour et de l'entendement qu'il est inutile de le démontrer en détail.

Proposition 47

Les affects d'espoir et de crainte ne peuvent être bons par eux-mêmes.

Démonstration 246

Les affects d'espoir et de crainte ne vont pas sans tristesse. En effet, la crainte est (*en vertu de la déf. des affects* 13) une tristesse, et l'espoir (*voir l'explication des définitions des affects* 12 *et* 13) ne va pas sans crainte; et ainsi (*en vertu de la prop.* 41) ces affects ne peuvent être bons par eux-mêmes, mais seulement dans la mesure où ils peuvent contrarier les excès de la joie (*en vertu de la prop.* 43). C.Q.F.D.

Scolie

À cela s'ajoute que ces affects indiquent un défaut de connaissance et une impuissance de l'âme; et pour cette raison, l'assurance, le désespoir, le soulagement et le désappointement sont les signes d'un cœur impuissant. En effet, quoique l'assurance et le soulagement soient des affects de joie, ils supposent néanmoins que la tristesse les a précédés, à savoir l'espoir et la crainte. C'est pourquoi, plus nous nous efforçons de vivre sous la conduite de la Raison, plus nous nous efforçons de moins dépendre de l'espoir, de nous libérer de la crainte, de commander à la fortune autant que nous le pouvons et de diriger nos actions selon le sûr conseil de la Raison.

Propositio XLVIII

Affectus existimationis et despectus semper mali sunt.

Demonstratio

Hi enim affectus (*per* 21. *et* 22. *affect. defin.*) rationi repugnant; adeoque (*per prop.* 26. *et* 27. *hujus*) mali sunt. Q.E.D.

Propositio XLIX

Existimatio facile hominem, qui existimatur, superbum reddit.

Demonstratio

Si videmus aliquem de nobis plus justo prae amore sentire, facile gloriabimur (*per schol. prop.* 41. *p.* 3.) sive laetitia afficiemur (*per* 30. *affect. defin.*), et id boni, quod de nobis praedicari audimus, facile credemus (*per prop.* 25. *p.* 3.), atque adeo de nobis prae amore nostri plus justo sentiemus, hoc est (*per def.* 28. *affect.*), facile superbiemus. Q.E.D. |

Propositio L 203

Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est.

Demonstratio

Commiseratio enim (*per* 18. *affect. defin.*) tristitia est; ac proinde (*per prop.* 41. *hujus*) per se mala; bonum autem, quod ex ea sequitur, quod scilicet hominem, cujus nos miseret a miseria liberare conamur (*per coroll.* 3. *prop.* 27. *p.* 3.), ex solo rationis dictamine facere cupimus (*per prop.* 37. *hujus*), nec nisi ex solo rationis dictamine aliquid, quod certo scimus bonum esse, agere possumus (*per prop.* 27. *hujus*); atque adeo commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala est et inutilis. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur, quod homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur, quantum potest, efficere, ne commiseratione tangatur.

A.C. 9–12 *Si videmus aliquem de nobis · sentire · gloriabimur · afficiemur · quod de nobis praedicari audimus · credemus · de nobis prae amore nostri · sentiemus · superbiemus* OP : *Si quis videt, aliquem de ipso · sentire · gloriabitur · afficietur · quod de se praedicari audit · credet · de se prae amore sui · sentiet · superbiet* V (NS) : *Indien iemant ziet dat een ander van hem · gevoelt, zo zal hy zich · verhovaerdigen* · [*zal hy*] *aangedaan worden · dat hy van zich hoort verkondigen* · [*zal hy*] *geloven* · [*zal hy*] *van wegen eige liefde · van zich gevoelen* · [*zal hy*] *verwaant en hovaerdig worden* NS; vd. notam 242 9 *videmus* OP-corr edd. : *videntus* OP ante corr. 10 nomen numerale *30*. Schmidt Br edd. post. : *29*. OP V (NS) edd. priores 12 nomen numerale *28*. Schmidt Br edd. post. : *27*. OP V (NS) edd. priores

Proposition 48

Les affects de surestime et de mésestime sont toujours mauvais.

Démonstration

En effet, ces affects (*en vertu des déf. des affects* 21 *et* 22) répugnent à la Raison et ainsi (*en vertu des prop.* 26 *et* 27) sont mauvais. C.Q.F.D.

Proposition 49

La surestime rend facilement orgueilleux l'homme qui est surestimé.

Démonstration

Si nous voyons quelqu'un faire par amour plus de cas de nous qu'il n'est juste, nous nous glorifierons facilement (*en vertu du scolie de la prop.* 41 *p.* III), autrement dit, nous serons affectés de joie (*en vertu de la déf. des affects* 30) et nous croirons facilement le bien que nous entendons dire de nous (*en vertu de la prop.* 25 *p.* III); et ainsi nous ferons de nous-même, à cause de cet amour, plus de cas qu'il n'est juste, c'est-à-dire (*en vertu de la déf. des affects* 28) que nous deviendrons facilement orgueilleux[242]. C.Q.F.D.

Proposition 50 247

La pitié, chez l'homme qui vit sous la conduite de la Raison, est par soi mauvaise et inutile.

Démonstration

La pitié en effet (*en vertu de la déf. des affects* 18) est une tristesse, et par suite (*en vertu de la prop.* 41) elle est mauvaise par soi; quant au bien qui s'ensuit, à savoir que nous nous efforçons de libérer de sa misère l'homme dont nous avons pitié (*en vertu du corollaire* 3 *de la prop.* 27 *p.* III), nous désirons le faire par le seul commandement de la Raison (*en vertu de la prop.* 37), et ce n'est que par le seul commandement de la Raison que nous pouvons accomplir quelque chose que nous savons avec certitude être bon (*en vertu de la prop.* 27); et ainsi la pitié, chez l'homme qui vit sous la conduite de la Raison, est par soi mauvaise et inutile. C.Q.F.D.

Corollaire

Il suit de là que l'homme qui vit sous le commandement de la Raison s'efforce autant qu'il peut de ne pas être touché par la pitié.

Scholium

Qui recte novit omnia ex naturae divinae necessitate sequi, et secundum aeternas naturae leges et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod odio, risu aut contemptu dignum sit, nec cujusquam miserebitur; sed quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut ajunt, et laetari. Huc accedit, quod is, qui commiserationis affectu facile tangitur, et alterius miseria vel lacrimis movetur, saepe aliquid agit, cujus postea ipsum poenitet; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile falsis lacrimis decipimur. Atque hic expresse loquor de homine, qui ex ductu rationis vivit. Nam qui nec ratione nec commiseratione movetur, ut aliis auxilio sit, is recte inhumanus appellatur. Nam (*per prop. 27. p.* 3.) homini dissimilis esse videtur. |

Propositio LI 204

Favor rationi non repugnat, sed cum eadem convenire et ab eadem oriri potest.

Demonstratio

Est enim favor amor erga illum, qui alteri benefecit (*per* 19. *affect. defin.*), atque adeo ad mentem referri potest, quatenus haec agere dicitur (*per prop.* 59. *p.* 3.), hoc est (*per prop.* 3. *p.* 3.), quatenus intelligit ac proinde cum ratione convenit, etc. Q.E.D.

Aliter

Qui ex ductu rationis vivit, bonum, quod sibi appetit, alteri etiam cupit (*per prop.* 37. *hujus*); quare ex eo, quod ipse aliquem videt alteri benefacere, ipsius benefaciendi conatus juvatur, hoc est (*per* ⟨*schol.*⟩ *prop.* 11. *p.* 3.), laetabitur, idque (*ex hypothesi*) concomitante idea illius, qui alteri benefecit, ac proinde (*per* 19. *affect. defin.*) ei favet. Q.E.D.

Scholium

Indignatio, prout ipsa a nobis definitur (*vide* 20. *affect. defin.*), est necessario mala (*per prop.* 45. *hujus*). Sed notandum, quod quando summa potestas desiderio, quo tenetur, tutandae pacis civem punit, qui alteri injuriam fecit, eandem civi indignari non dico, quia non odio percita ad perdendum civem, sed pietate mota eundem punit.

Propositio LII

Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest, et ea sola acquiescentia, quae ex ratione oritur, summa est quae potest dari.

Demonstratio

Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur (*per* 25. *affect. defin.*). At vera hominis agendi potentia seu virtus est ipsa ratio (*per prop.* 3. *p.* 3.), quam homo clare et distincte contemplatur | (*per prop.* 40. *et* 43. *p.* 2.). Ergo 205

A.C. 9 post vocem *videtur* NS add. explicationem; vd. Tab. II ad loc. 19 *per schol. prop. 11. p.* 3. edd. recc.: *per prop. 11. p.* 3. OP V (NS) edd. vett.

A.T. 4 « bene agere et laetari »: locutio proverbialis; etiam infra, IV prop. 73 sch. sub fin.; vd. notam 243.

Scolie

Celui qui sait bien que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine et arrivent selon les lois et règles éternelles de la Nature, ne trouvera assurément rien qui soit digne de haine, de rire ou de mépris, et il n'éprouvera de pitié pour personne; mais, autant que la vertu humaine le permet, il s'efforcera de bien agir, comme on dit, et d'être joyeux[243]. À cela s'ajoute que celui qui est facilement touché par un affect de pitié et s'émeut de la misère ou des larmes d'autrui, fait souvent quelque action dont il se repent par la suite, tant parce que nous ne faisons rien par affect que nous sachions avec certitude être bon que parce que nous sommes facilement trompés par de fausses larmes. Et ici je parle expressément de l'homme qui vit sous la conduite de la Raison. Car celui qui n'est poussé ni par la Raison ni par la pitié à venir en aide à autrui, celui-là est à juste titre appelé inhumain. En effet (*en vertu de la prop.* 27 *p.* III) il ne paraît pas ressembler à un homme.

Proposition 51 248

La faveur ne répugne pas à la Raison, mais elle peut s'accorder avec elle et en naître.

Démonstration

En effet la faveur est un amour envers celui qui a fait du bien à autrui (*en vertu de la déf. des affects* 19), et ainsi elle peut se rapporter à l'âme dans la mesure où celle-ci est dite agir (*en vertu de la prop.* 59 *p.* III), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III) dans la mesure où elle comprend, et par suite s'accorde avec la Raison. C.Q.F.D.

Autre Démonstration

Qui vit sous la conduite de la Raison désire aussi pour autrui le bien qu'il recherche pour lui-même (*en vertu de la prop.* 37); c'est pourquoi du fait qu'il voit quelqu'un faire du bien à autrui, son propre effort pour faire du bien est renforcé, c'est-à-dire (*en vertu du scolie de la prop.* 11 *p.* III) qu'il sera joyeux, et cela, par hypothèse, avec l'idée de celui qui a fait du bien à autrui; et par suite (*en vertu de la déf. des affects* 19), il éprouve pour lui de la faveur. C.Q.F.D.

Scolie

L'indignation, telle que nous l'avons définie (*voir la déf. des affects* 20) est nécessairement mauvaise (*en vertu de la prop.* 45). Mais il faut remarquer que lorsque le Souverain, par le désir, auquel il est tenu, de protéger la paix, punit le citoyen qui a offensé autrui, je ne dis pas qu'il est indigné contre lui, car ce n'est pas la haine qui l'incite à le perdre, mais je dis qu'il le punit par piété.

Proposition 52

La satisfaction de soi-même peut naître de la Raison, et seule la satisfaction qui naît de la Raison est la plus élevée qui puisse exister.

Démonstration

La satisfaction de soi-même est la joie née de ce que l'homme se considère lui-même avec sa propre puissance d'agir (*en vertu de la déf. des affects* 25). Or la vraie puissance d'agir de l'homme, ou sa vertu, c'est la Raison elle-même[244] (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III), que l'homme considère

acquiescentia in se ipso ex ratione oritur. Deinde nihil homo, dum se ipsum contemplatur, clare et distincte, sive adaequate percipit, nisi ea, quae ex ipsius agendi potentia sequuntur (*per defin.* 2. *p.* 3.), hoc est (*per prop.* 3. *p.* 3.), quae ex ipsius intelligendi potentia sequuntur; adeoque ex sola hac contemplatione summa, quae dari potest, acquiescentia oritur. Q.E.D.

Scholium

Est revera acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus. Nam (*ut prop.* 25. *hujus ostendimus*) nemo suum esse alicujus finis causa conservare conatur, et quia haec acquiescentia magis magisque fovetur et corroboratur laudibus (*per coroll. prop.* 53. *p.* 3.), et contra (*per coroll. prop.* 55. *p.* 3.) vituperio magis magisque turbatur, ideo gloria maxime ducimur, et vitam cum probro vix ferre possumus.

Propositio LIII

Humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur.

Demonstratio

Humilitas est tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur (*per* 26. *affect. defin.*). Quatenus autem homo se ipsum vera ratione cognoscit, eatenus suam essentiam intelligere supponitur, hoc est (*per prop.* 7. *p.* 3.), suam potentiam. Quare si homo, dum se ipsum contemplatur, aliquam suam impotentiam percipit, id non ex eo est, quod se intelligit, sed (*ut prop.* 55. *p.* 3. *ostendimus*) ex eo, quod ipsius agendi potentia coercetur. Quod si supponamus hominem suam impotentiam concipere ex eo, quod aliquid se potentius intelligit, cujus cognitione suam agendi potentiam determinat, tum nihil aliud concipimus, quam quod homo se ipsum distincte intelligit, (vel) (*per prop.* 26. *hujus*) quod ipsius agendi potentia juvatur. Quare humilitas seu tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur, non ex vera contemplatione seu ratione oritur, nec virtus, sed passio est. Q.E.D. |

Propositio LIV 206

Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur; sed is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est.

Demonstratio

Hujus prima pars demonstratur ut praeced. propositio. Secunda autem ex sola hujus affectus definitione (*vide* 27. *affect. defin.*) patet. Nam primo prava cupiditate, dein tristitia vinci se patitur.

A.C. 21 *vel* V Cr² : deest OP edd. vett. V-L : *of* NS : *sive* Leopold Ap Gn Ge Bl Ba Cr²

A.T. 9 « gloria maxime ducimur » : cf. Cic. *Arch.* II.26 : « optimus quisque maxime gloria ducitur » ; cf. supra, III, aff. def. 44, expl. (336.7–8).

clairement et distinctement (*en vertu des prop.* 40 *et* 43 *p.* II). Donc une satisfaction de soi-même 249
naît de la Raison. Ensuite, lorsque l'homme se considère lui-même, il ne perçoit clairement et distinctement, autrement dit adéquatement, rien d'autre que ce qui suit de sa propre puissance d'agir (*en vertu de la déf.* 2 *p.* III), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III) ce qui suit de sa propre puissance de comprendre ; et ainsi, de cette seule considération naît la plus grande satisfaction qui puisse exister. C.Q.F.D.

Scolie

La satisfaction de soi-même est en réalité la chose la plus haute que nous puissions espérer. En effet (*comme nous l'avons montré à la prop.* 25) personne ne s'efforce de conserver son être à cause d'une fin quelconque ; et puisque cette satisfaction est de plus en plus attisée et renforcée par les louanges (*en vertu du corollaire de la prop.* 53 *p.* III) et au contraire (*en vertu du corollaire de la prop.* 55 *p.* III) de plus en plus troublée par le blâme, nous sommes surtout conduits par la gloire[245] et à peine pouvons-nous supporter une vie d'opprobre.

Proposition 53

L'humilité n'est pas une vertu, autrement dit elle ne naît pas de la Raison.

Démonstration

L'humilité est une tristesse qui naît de ce que l'homme considère sa propre impuissance (*en vertu de la déf. des affects* 26). Or, dans la mesure où l'homme se connaît lui-même par la vraie Raison, il est supposé comprendre sa propre essence, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III) sa propre puissance. C'est pourquoi si l'homme, pendant qu'il se considère, perçoit chez lui-même quelque sorte d'impuissance, ce n'est pas parce qu'il se comprend, mais (*comme nous l'avons montré à la prop.* 55 *p.* III) parce que sa puissance d'agir est contrariée. Si nous supposons qu'un homme conçoit sa propre impuissance parce qu'il comprend quelque chose plus puissante que lui-même, par la connaissance de laquelle il détermine sa propre puissance d'agir, alors nous ne concevons rien d'autre que le fait que cet homme se comprend distinctement, ou bien (*en vertu de la prop.* 26) que sa puissance d'agir est aidée. C'est pourquoi l'humilité ou la tristesse qui naît de ce que l'homme se représente sa propre impuissance ne naît pas d'une représentation vraie, c'est-à-dire de la Raison, et n'est pas une vertu mais une passion. C.Q.F.D.

Proposition 54 250

Le repentir n'est pas une vertu, autrement dit il ne naît pas de la Raison ; mais si quelqu'un se repent de ce qu'il a fait, il est deux fois malheureux et deux fois impuissant.

Démonstration

La première partie de cette proposition se démontre comme la précédente. Quant à la seconde partie, elle est évidente d'après la seule définition de cet affect (*voir déf. des affects* 27). En effet, on se laisse vaincre d'abord par un désir vicieux, ensuite par la tristesse.

Scholium

Quia homines raro ex dictamine rationis vivunt, ideo hi duo affectus, nempe humilitas et poenitentia, et praeter hos spes et metus, plus utilitatis quam damni afferunt; atque adeo, quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Nam si homines animo impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent, quibus vinculis conjungi, constringique possent? Terret vulgus, nisi metuat; quare non mirum, quod prophetae, qui non paucorum, sed communi utilitati consuluerunt, tantopere humilitatem, poenitentiam et reverentiam commendaverint. Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius quam alii duci possunt, ut tandem ex ductu rationis vivant, hoc est, ut liberi sint et beatorum vita fruantur.

Propositio LV

Maxima superbia vel abjectio est maxima sui ignorantia.

Demonstratio patet ex defin. 28. et 29. affect.

Propositio LVI

Maxima superbia vel abjectio maximam animi impotentiam indicat. |

Demonstratio

Primum virtutis fundamentum est suum esse conservare (*per coroll. prop.* 22. *hujus*), idque ex ductu rationis (*per prop.* 24. *hujus*). Qui igitur se ipsum ignorat, omnium virtutum fundamentum, et consequenter omnes virtutes ignorat. Deinde ex virtute agere nihil aliud est, quam ex ductu rationis agere (*per prop.* 24. *hujus*), et qui ex ductu rationis agit, scire necessario debet se ex ductu rationis agere (*per prop.* 43. *p.* 2.); qui itaque se ipsum, et consequenter (*ut jam jam ostendimus*) omnes virtutes maxime ignorat, is minime ex virtute agit, hoc est (*ut ex defin.* 8. *hujus patet*), maxime animo est impotens; atque adeo (*per prop. praec.*) maxima superbia vel abjectio maximam animi impotentiam indicat. Q.E.D.

Corollarium

Hinc clarissime sequitur superbos et abjectos maxime affectibus esse obnoxios.

Scholium

Abjectio tamen facilius corrigi potest quam superbia, quandoquidem haec laetitiae, illa autem tristitiae est affectus; atque adeo (*per prop.* 18. *hujus*) haec illa fortior est.

A.C. 6 *quibus vinculis* V (NS) Cr : *quo vinculis* OP edd.vett. V-L Gn : *qui vinculis* Meijer Ap Ge Bl Ba 29 *haec illa fortior* V-L (NS) edd.recc. : *hic* [scil. *affectus*] *illo fortior* V : *deze leste sterker dan d'eerste* NS : *hâc illa fortior* perperam OP edd.vett.

A.T. 4 « in istam partem potius peccandum » : cf. Ter. *Ad.* 174. 5 « nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent » : cf. Ter. *Ad.* 84–85; vd. etiam notam 237. 6 « Terret vulgus, nisi metuat » : cf. Tac. *Ann.* 1.29; cf. TP 7.27 (*Œuvres* V, 186.22–23).

Scolie

Comme les hommes vivent rarement sous le commandement de la Raison, ces deux affects – l'humilité et le repentir, et en outre l'espoir et la crainte – sont plus utiles que nuisibles; et ainsi, s'il faut pécher, que ce soit plutôt de ce côté-là[246]. En effet, si les hommes intérieurement impuissants étaient tous également orgueilleux, s'ils n'avaient honte de rien et ne craignaient rien[247], par quels liens pourraient-ils être unis et enchaînés? La foule est terrible quand elle est sans crainte[248]; c'est pourquoi il n'est pas étonnant que les prophètes, qui veillaient à l'intérêt commun et non à celui de quelques-uns aient tellement recommandé l'humilité, le repentir et le respect[249]. Et en réalité ceux qui sont en proie à ces affects peuvent être conduits beaucoup plus facilement que d'autres à vivre enfin sous la conduite de la Raison, c'est-à-dire à être libres et à jouir de la vie des bienheureux.

Proposition 55

Le comble de l'orgueil ou de la bassesse est le comble de l'ignorance de soi.

Démonstration

C'est évident d'après les définitions des affects 28 et 29.

Proposition 56

Le comble de l'orgueil ou de la bassesse indique le comble de l'impuissance du cœur.

Démonstration

Le premier fondement de la vertu est de conserver son être (*en vertu du corollaire de la prop.* 22), et cela sous la conduite de la Raison (*en vertu de la prop.* 24). Donc qui s'ignore lui-même ignore le fondement de toutes les vertus et par conséquent toutes les vertus. Ensuite, agir par vertu n'est rien d'autre qu'agir sous la conduite de la Raison (*en vertu de la prop.* 24), et qui agit sous la conduite de la Raison doit nécessairement savoir qu'il agit sous la conduite de la Raison (*en vertu de la prop.* 43 *p.* 11); c'est pourquoi qui s'ignore lui-même et par conséquent (*comme nous venons de le montrer*) ignore au plus haut point toutes les vertus, celui-là n'agit pas par vertu, c'est-à-dire (*comme il est évident d'après la déf.* 8) qu'il est impuissant au plus haut point; et ainsi (*en vertu de la prop. précédente*) le comble de l'orgueil ou de la bassesse indique le comble de l'impuissance du cœur. C.Q.F.D.

Corollaire

Il suit de là très clairement que les orgueilleux et ceux qui sont sujets à la bassesse sont au plus haut point en proie aux affects.

Scolie

Cependant la bassesse peut se corriger plus facilement que l'orgueil, parce qu'il est un affect de joie alors qu'elle est un affect de tristesse; et ainsi (*en vertu de la prop.* 18) il est plus fort qu'elle.

Propositio lvii

Superbus parasitorum seu adulatorum praesentiam amat, generosorum autem odit.

Demonstratio

Superbia est laetitia orta ex eo, quod homo de se plus justo sentit (*per defin.* 28. *et* 6. *affect.*), quam opinionem homo superbus, quantum potest, fovere conabitur (*vide schol. prop.* 13. *p.* 3.); adeoque (superbi) parasitorum vel adulatorum (*horum definitiones omisi, quia nimis noti sunt*) praesentiam amabunt, et generosorum, qui de ipsis ut par est, sentiunt, fugient. Q.E.D. |

Scholium 208

Nimis longum foret hic omnia superbiae mala enumerare, quandoquidem omnibus affectibus obnoxii sunt superbi, sed nullis minus quam affectibus amoris et misericordiae. Sed hic minime tacendum est, quod ille etiam superbus vocetur, qui de reliquis minus justo sentit, atque adeo hoc sensu superbia definienda est, quod sit laetitia orta ex falsa opinione, quod homo se supra reliquos esse putat. Et abjectio huic superbiae contraria definienda esset tristitia orta ex falsa opinione, quod homo se infra reliquos esse credit. At hoc posito facile concipimus superbum necessario esse invidum (*vide schol. prop.* 55. *p.* 3.) et eos maxime odio habere, qui maxime ob virtutes laudantur, nec facile eorum odium amore aut beneficio vinci (*vide schol. prop.* 41. *p.* 3.), et eorum tantummodo praesentia delectari, qui animo ejus impotenti morem gerunt, et ex stulto insanum faciunt.

[2] Abjectio quamvis superbiae sit contraria, est tamen abjectus superbo proximus. Nam quandoquidem ejus tristitia ex eo oritur, quod suam impotentiam ex aliorum potentia seu virtute judicat, levabitur ergo ejus tristitia, hoc est, laetabitur, si ejus imaginatio in alienis vitiis contemplandis occupetur, unde illud proverbium natum: *solamen miseris socios habuisse malorum*, et contra eo magis contristabitur, quo se magis infra reliquos esse credideritˌ; unde fit, ut nulli magis ad invidiam sint proni, quam abjecti, et ut isti maxime hominum facta observare conentur ad carpendum magis quam ad eadem corrigendum, et ut tandem solam abjectionem laudent eaque glorientur, sed ita, ut tamen abjecti videantur. Atque haec ex hoc affectu tam necessario sequuntur quam ex natura trianguli, quod ejus tres anguli aequales sint duobus rectis; et jam dixi me hos et similes affectus malos vocare, quatenus ad solam humanam utilitatem attendo. Sed naturae leges communem naturae ordinem, cujus homo pars est, respiciunt; quod hic in transitu monere volui, ne quis putaret me hic hominum vitia et absurda facta narrare, non autem rerum naturam et proprietates demonstrare voluisse. Nam, ut in praefatione partis tertiae | dixi, humanos affectus eorumque proprietates perinde considero ac reliqua naturalia. Et 209
sane humani affectus, si non humanam, naturae saltem potentiam et artificium non minus

A.C. 7 *superbi* Ge (ex NS) NS-marg Ba : deest OP V edd. cett. 8 *amabunt · ipsis · fugient* OP V (NS) : *amabit · ipso · fugiet* Ap

A.T. 19–20 « ex stulto insanum faciunt » : cf. Ter. *Eun.* 254. 24 « illud proverbium » : vd. notam 253.

Proposition 57

L'orgueilleux aime la présence des parasites ou des flatteurs, il déteste celle des généreux.

Démonstration

L'orgueil est une joie née de ce que l'homme fait de lui-même plus de cas qu'il n'est juste (*en vertu des déf. des affects* 28 et 6) et cette opinion, l'homme orgueilleux s'efforcera de l'entretenir autant qu'il peut (*voir le scolie de la prop.* 13 *p.* III); et ainsi les orgueilleux aimeront la présence des parasites ou des flatteurs[250] (dont j'omets la définition : ils sont assez connus), ils fuiront celle des généreux, qui les jugent comme ils le méritent. C.Q.F.D.

Scolie 252

Il serait trop long d'énumérer ici tous les maux issus de l'orgueil, puisque les orgueilleux sont en proie à tous les affects mais, moins qu'à tous les autres, aux affects de l'amour et de la miséricorde. Mais ici il ne faut pas passer sous silence que l'on appelle aussi orgueilleux celui qui fait des autres moins de cas qu'il n'est juste; et ainsi il faut définir en ce sens l'orgueil comme étant la joie née de l'opinion fausse par laquelle un homme croit être supérieur à tous les autres. Et il faut définir la bassesse, contraire à cet orgueil, comme la tristesse issue de l'opinion fausse par laquelle un homme se croit inférieur à tous les autres. Or cela posé, nous concevons facilement que l'orgueilleux est nécessairement envieux (*voir le scolie de la prop.* 55 *p.* III), qu'il déteste au plus haut point ceux qu'on loue au plus haut point pour leurs vertus, que sa haine envers eux n'est pas facilement vaincue par l'amour et la bienfaisance (*voir le scolie de la prop.* 41 *p.* III) et qu'il se réjouit seulement de la présence de ceux qui se plient à son impuissance intérieure et, du sot qu'il était, font un dément[251].

[2] Bien que la bassesse soit contraire à l'orgueil, cependant celui qui en souffre est très proche de l'orgueilleux[252]. En effet, puisque sa tristesse naît de ce qu'il juge son impuissance à partir de la puissance ou vertu des autres, cette tristesse sera donc allégée, c'est-à-dire qu'il se réjouira si son imagination s'occupe à se représenter les vices des autres, d'où est né ce proverbe : *c'est une consolation pour les malheureux d'avoir des compagnons dans leurs misères*[253], et au contraire il sera d'autant plus attristé qu'il se croira plus inférieur aux autres ; d'où il arrive que nul n'est plus enclin à l'envie que ceux qui sont sujets à la bassesse, qu'ils s'efforcent au plus haut point d'observer les actions des hommes plutôt pour les censurer que pour les corriger, et enfin qu'ils ne louent et glorifient que la bassesse, mais de façon telle qu'ils aient encore l'air affectés de cette bassesse. Et tout cela suit de cet affect aussi nécessairement qu'il suit de la nature du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits ; et j'ai déjà dit que j'appelle mauvais ces affects et ceux qui leur ressemblent, en tant que je suis attentif au seul intérêt des hommes. Mais les lois de la nature concernent l'ordre commun de la Nature, dont l'homme est une partie ; ce que j'ai voulu faire remarquer en passant, pour que l'on ne croie pas que j'ai voulu raconter ici les vices et les actions absurdes des hommes au lieu de démontrer la nature des choses et leurs propriétés. En effet, comme je l'ai dit dans la préface de la troisième partie, je considère les affects humains et leurs propriétés absolument comme le reste des choses 253
naturelles. Et certainement les affects humains, s'ils n'indiquent pas la puissance de l'homme,

indicant quam multa alia, quae admiramur quorumque contemplatione delectamur. Sed pergo de affectibus ea notare, quae hominibus utilitatem adferunt vel quae iisdem damnum inferunt.

Propositio LVIII

Gloria rationi non repugnat, sed ab ea oriri potest.

Demonstratio patet ex 30. affect. defin. et ex definitione honesti, quam vide in schol. 1. prop. 37. hujus.

Scholium

Vana, quae dicitur, gloria est acquiescentia in se ipso, quae sola vulgi opinione fovetur, eaque cessante, cessat ipsa acquiescentia, hoc est (*per schol. prop.* 52. *hujus*), summum bonum, quod unusquisque amat; unde fit, ut, qui vulgi opinione gloriatur, quotidiana cura anxius nitatur, faciat, experiatur, ut famam conservet. Est namque vulgus varius et inconstans, atque adeo, nisi conservetur fama, cito abolescit; imo, quia omnes vulgi captare applausus cupiunt, facile unusquisque alterius famam reprimit, ex quo, quandoquidem de summo, quod aestimatur, bono certatur, ingens libido oritur se invicem quocunque modo opprimendi, et qui tandem victor evadit, gloriatur magis, quod alteri obfuit, quam quod sibi profuit. Est igitur haec gloria seu acquiescentia revera vana, quia nulla est.

[2] Quae de pudore notanda sunt, colliguntur facile ex iis, quae de misericordia et poenitentia diximus. Hoc tantum addo, quod, ut commiseratio, sic etiam pudor, quamvis non sit virtus, bonus tamen est, quatenus indicat homini, qui pudore suffunditur, cupiditatem inesse honeste vivendi, sicut dolor, qui eatenus bonus dicitur, quatenus indicat partem laesam nondum esse putrefactam; quare, quamvis homo, quem facti alicujus pudet, | revera sit tristis, est tamen 210
perfectior impudenti, qui nullam habet honeste vivendi cupiditatem.

[3] Atque haec sunt, quae de affectibus laetitiae et tristitiae notare susceperam. Ad cupiditates quod attinet, hae sane bonae aut malae sunt, quatenus ex bonis aut malis affectibus oriuntur. Sed omnes revera, quatenus ex affectibus, qui passiones sunt, in nobis ingenerantur, caecae sunt (*ut facile colligitur ex iis, quae in schol. prop.* 44. *hujus diximus*) nec ullius usus essent, si homines facile duci possent, ut ex solo rationis dictamine viverent, ut jam paucis ostendam.

Propositio LIX

Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari.

A.C. 12 *conservetur* OP V : *waargenomen word* NS ; vd. Tab. II ad loc.

A.T. 10–11 « nitatur, faciat, experiatur » : cf. Ter. *Ad.* 497.

indiquent du moins celle de la Nature, ainsi que son art, non moins que ne l'indiquent beaucoup d'autres choses que nous admirons et dont la considération nous réjouit. Mais je continue à remarquer, à propos des affects, lesquels contribuent à l'utilité des hommes et lesquels leur sont désavantageux.

Proposition 58

La gloire n'est pas opposée à la Raison mais elle peut en naître.

Démonstration

C'est évident d'après la définition des affects 30 et d'après la définition de ce qui est honorable; la voir au scolie 1 de la prop. 37.

Scolie

Ce qu'on appelle la vaine gloire est une satisfaction de soi-même qui n'est entretenue que par l'opinion de la foule; et lorsque cette opinion cesse, cesse cette satisfaction, c'est-à-dire (*en vertu du scolie de la prop.* 52) le souverain bien que chacun aime; d'où il arrive que celui qui se glorifie de l'opinion de la foule, hanté par un souci quotidien, multiplie les efforts, les gestes, les épreuves[254] pour conserver sa réputation. Car la foule est variable et inconstante, et ainsi, si la réputation n'est pas entretenue, elle disparaît vite; bien plus, puisque tous désirent capter les applaudissements de la foule, chacun combat facilement la réputation de l'autre; comme on rivalise pour ce que l'on estime le souverain bien, naît une intense pulsion de s'opprimer mutuellement de toutes les façons possibles, et qui à la fin en sort vainqueur se glorifie plus d'avoir nui à autrui que d'avoir servi son propre intérêt. Cette gloire ou cette satisfaction sont donc en réalité vaines, parce qu'elles n'en sont pas.

[2] Ce qu'il faut remarquer quant à la honte se conclut facilement de ce que nous avons dit sur la miséricorde et le repentir. J'ajoute seulement ceci : comme la pitié, la honte, bien qu'elle ne soit pas une vertu, est cependant bonne dans la mesure où elle indique chez l'homme qui en est imprégné un désir de vivre honorablement, de même que la douleur a été dite bonne dans la mesure où elle indique que la partie blessée n'est pas encore pourrie; bien que l'homme qui a
honte d'une de ses actions soit en réalité triste, il est cependant plus parfait que l'impudent qui 254
n'a aucun désir de vivre honorablement.

[3] Et voilà ce que j'avais résolu de faire remarquer au sujet des affects de joie et de tristesse. Quant aux désirs, ils sont assurément bons ou mauvais selon qu'ils naissent d'affects bons ou mauvais. Mais tous, en réalité, en tant qu'ils sont engendrés en nous par des affects qui sont des passions, sont aveugles (*comme on le conclut facilement de ce que nous avons dit au scolie de la prop.* 44) et ils ne seraient d'aucun usage si les hommes pouvaient facilement être conduits à vivre selon le seul commandement de la Raison, comme je vais le montrer rapidement.

Proposition 59

À toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par un affect qui est une passion, nous pouvons sans lui être déterminés par la Raison.

Demonstratio

Ex ratione agere nihil aliud est (*per prop.* 3. *et defin.* 2. *p.* 3.) quam ea agere, quae ex necessitate nostrae naturae, in se sola consideratae, sequuntur. At tristitia eatenus mala est, quatenus hanc agendi potentiam minuit vel coercet (*per prop.* 41. *hujus*); ergo ex hoc affectu ad nullam actionem possumus determinari, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Praeterea laetitia eatenus tantum mala est, quatenus impedit, quo minus homo ad agendum sit aptus (*per prop.* 41. *et* 43. *hujus*); atque adeo eatenus etiam ad nullam actionem determinari possumus, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Denique quatenus laetitia bona est, eatenus cum ratione convenit (consistit enim in eo, quod hominis agendi potentia augetur vel juvatur), nec passio est, nisi quatenus hominis agendi potentia non eo usque augetur, ut se suasque actiones adaequate concipiat (*per prop.* 3. *p.* 3. *cum ejus schol.*). Quare si homo laetitia affectus ad tantam perfectionem duceretur, ut se suasque actiones adaequate conciperet, ad easdem actiones, ad quas jam ex affectibus, qui passiones sunt, determinatur, aptus, imo aptior esset. At omnes affectus ad laetitiam, tristitiam, vel cupiditatem referuntur (*vide explicationem quartae* | *aff. defin.*), et cupiditas (*per* 1. *affect. defin.*) nihil aliud est, quam ipse agendi conatus; ergo ad 211
omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo sola ratione duci. Q.E.D.

Aliter

Actio quaecunque eatenus dicitur mala, quatenus ex eo oritur, quod odio aut aliquo malo affectu affecti sumus (*vide coroll.* 1. *prop.* 45. *hujus*). At nulla actio, in se sola considerata, bona aut mala est (*ut in praefatione hujus ostendimus*), sed una eademque actio jam bona, jam mala est; ergo ad eandem actionem, quae jam mala est, sive quae ex aliquo malo affectu oritur, ratione duci possumus (*per prop.* 19. *hujus*). Q.E.D.

Scholium

Explicantur haec clarius exemplo. Nempe verberandi actio, quatenus physice consideratur et ad hoc tantum attendimus, quod homo brachium tollit, manum claudit, totumque brachium vi deorsum movet, virtus est, quae ex corporis humani fabrica concipitur. Si itaque homo, ira vel odio commotus, determinatur ad claudendam manum vel brachium movendum, id, ut in parte secunda ostendimus, fit, quia una eademque actio potest jungi quibuscunque rerum imaginibus; atque adeo tam ex iis imaginibus rerum, quas confuse, quam quas clare et distincte concipimus, ad unam eandemque actionem determinari possumus. Apparet itaque, quod omnis cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, nullius esset usus, si homines ratione duci possent. Videamus jam, cur cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, caeca a nobis appelletur.

Démonstration

Agir par Raison n'est rien d'autre (*en vertu de la prop.* 3 *et de la déf* 2 *p.* III) que faire ce qui suit de la nécessité de notre nature considérée en elle seule. Or la tristesse est mauvaise dans la mesure où elle diminue ou contrarie cette puissance d'agir (*en vertu de la prop.* 41); donc nous ne pouvons être déterminés par cet affect à aucune action que nous ne pourrions accomplir si nous étions conduits par la Raison. En outre, la joie n'est mauvaise que dans la mesure où elle empêche l'homme d'être apte à agir (*en vertu des prop.* 41 *et* 43); et ainsi, dans cette mesure, nous ne pouvons être déterminés par elle à aucune action que nous ne pourrions accomplir si nous étions conduits par la Raison. Enfin, dans la mesure où la joie est bonne, elle s'accorde avec la Raison (car elle consiste en ce que la puissance d'agir de l'homme est augmentée ou aidée) et elle n'est pas une passion, si ce n'est dans la mesure où la puissance d'agir de l'homme n'est pas assez augmentée pour qu'il conçoive soi-même et ses propres actions adéquatement (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III *avec son scolie*). Donc si un homme affecté de joie était conduit à une perfection assez grande pour qu'il conçoive soi-même et ses propres actions adéquatement, il serait apte aux mêmes actions auxquelles le déterminent actuellement des affects qui sont des passions; bien plus, il y serait plus apte. Or tous les affects se réfèrent à la joie, à la tristesse ou au désir (*voir l'explication de la quatrième définition des affects*), et le désir (*en vertu de la déf. des affects* 1) 255
n'est rien d'autre que l'effort même pour agir; donc à toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par un affect qui est une passion, nous pouvons sans lui être déterminés par la seule Raison. C.Q.F.D.

Autre démonstration

Une action quelconque est dite mauvaise en tant qu'elle naît de ce que nous sommes affectés de haine ou d'un autre affect mauvais (*voir corollaire* 1 *de la prop.* 45). Mais aucune action, considérée en elle seule, n'est bonne ou mauvaise (*comme nous l'avons montré dans la préface de cette partie*): une même et unique action est parfois bonne, parfois mauvaise; donc à telle action qui est actuellement mauvaise, autrement dit qui naît de quelque mauvais affect, nous pouvons être conduits par la Raison (*en vertu de la prop.* 19). C.Q.F.D.

Scolie

Cela s'explique plus clairement par un exemple. L'action de frapper, en tant qu'on la considère physiquement, et qu'on est attentif à ceci seulement: un homme lève le bras, ferme le poing et meut violemment le bras entier de haut en bas – cette action est une vertu qui se conçoit par la structure du corps humain. C'est pourquoi si un homme, mu par la colère ou la haine, est déterminé à fermer le poing ou à mouvoir le bras, cela arrive, comme nous l'avons montré dans la seconde partie, parce qu'une même et unique action peut être jointe à des images quelconques des choses; et ainsi nous pouvons être déterminés à une unique et même action aussi bien par des images des choses que nous percevons confusément que par celles que nous concevons clairement et distinctement. C'est pourquoi il apparaît que tout désir naissant d'un affect qui est une passion serait dépourvu d'usage si les hommes pouvaient être conduits par la Raison. Voyons maintenant pourquoi un désir naissant d'un affect qui est une passion est appelé par nous un désir aveugle.

Propositio LX

Cupiditas, quae oritur ex laetitia vel tristitia, quae ad unam vel ad aliquot, non autem ad omnes corporis partes refertur, rationem utilitatis totius hominis non habet. |

Demonstratio 212

Ponatur ex. gr. corporis pars A vi alicujus causae externae ita corroborari, ut reliquis praevaleat (*per prop.* 6. *hujus*); haec pars vires suas amittere propterea non conabitur, ut reliquae corporis partes suo fungantur officio. Deberet enim vim seu potentiam habere vires suas amittendi, quod (*per prop.* 6. *p.* 3.) est absurdum. Conabitur itaque illa pars, et consequenter (*per prop.* 7. *et* 12. *p.* 3.) mens etiam, illum statum conservare; adeoque cupiditas, quae ex tali affectu laetitiae oritur, rationem totius non habet. Quod si contra supponatur pars A coerceri, ut reliquae praevaleant, eodem modo demonstratur, quod nec cupiditas, quae ex tristitia oritur, rationem totius habeat. Q.E.D.

Scholium

Cum itaque laetitia plerumque (*per schol. prop.* 44. *hujus*) ad unam corporis partem referatur, cupimus ergo plerumque nostrum esse conservare, nulla habita ratione integrae nostrae valetudinis. Ad quod accedit, quod cupiditates, quibus maxime tenemur (*per coroll. prop.* 9. *hujus*), temporis tantum praesentis, non autem futuri habent rationem.

Propositio LXI

Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit.

Demonstratio

Cupiditas (*per* 1. *affect. def.*) absolute considerata est ipsa hominis essentia, quatenus quocumque modo determinata concipitur ad aliquid agendum; adeoque cupiditas, quae ex ratione oritur, hoc est (*per prop.* 3. *p.* 3.), quae in nobis ingeneratur, quatenus agimus, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus determinata concipitur ad agendum ea, quae per solam hominis essentiam adaequate concipiuntur (*per defin.* 2. *p.* 3.). Si itaque haec cupiditas excessum habere posset, posset ergo humana natura, in se sola considerata, se ipsam excedere, sive plus posset, quam potest, quod manifesta est contradictio; ac proinde haec cupiditas excessum habere nequit. Q.E.D. |

Propositio LXII 213

Quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, aeque afficitur, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis.

Proposition 60

Un désir naissant de la joie ou de la tristesse qui se rapporte à une ou à plusieurs des parties du corps mais non à toutes, n'a pas de rapport avec l'intérêt de l'homme tout entier.

Démonstration 256

Supposons par exemple qu'une partie A du corps soit, par la force de quelque cause extérieure, renforcée au point de l'emporter sur toutes les autres (*en vertu de la prop.* 6); cette partie ne s'efforcera pas pour cela de perdre ses forces pour que toutes les autres parties du corps exercent leur fonction. Elle devrait en effet avoir la force ou la puissance de perdre ses forces, ce qui est absurde (*en vertu de la prop.* 6 *p.* III). C'est pourquoi cette partie du corps – et par conséquent (*en vertu des prop.* 7 *et* 12 *p.* III) l'âme aussi – s'efforcera de conserver cet état; et ainsi le désir qui naît d'un tel affect de joie n'a pas de rapport avec le tout. Si l'on suppose au contraire que cette partie A est contrariée de sorte que les autres parties l'emportent sur elle, on démontre de la même façon que le désir qui naît de la tristesse n'a pas non plus de rapport avec le tout. C.Q.F.D.

Scolie

C'est pourquoi, puisque la joie se rapporte le plus souvent (*en vertu du scolie de la prop.* 44) à une seule partie du corps, nous désirons donc le plus souvent conserver notre être sans tenir aucun compte de notre santé dans son ensemble. À cela s'ajoute que les désirs qui nous tiennent au plus haut point (*en vertu du corollaire de la prop.* 9) tiennent compte du temps présent seulement, mais non pas du futur.

Proposition 61

Un désir naissant de la Raison ne peut avoir d'excès.

Démonstration

Le désir (*en vertu de la déf. des affects* 1) considéré absolument est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée en quelque façon à accomplir une action; et ainsi un désir qui naît de la Raison, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III) qui est engendré en nous en tant que nous agissons, est l'essence même de l'homme autrement dit sa nature, en tant qu'elle est conçue comme déterminée à accomplir ce qui se conçoit adéquatement par la seule essence de l'homme (*en vertu de la déf.* 2 *p.* III). C'est pourquoi, si ce désir pouvait avoir de l'excès, la nature humaine considérée en elle seule pourrait donc s'excéder elle-même, autrement dit elle pourrait plus qu'elle ne peut, ce qui est une contradiction manifeste; et ainsi ce désir ne peut avoir d'excès. C.Q.F.D.

Proposition 62 257

En tant que l'âme conçoit les choses sous le commandement de la Raison, elle est affectée également, que l'idée soit celle d'une chose future ou passée ou présente.

Demonstratio

Quicquid mens ducente ratione concipit, id omne sub eadem aeternitatis seu necessitatis specie concipit (*per coroll.* 2. *prop.* 44. *p.* 2.) eademque certitudine afficitur (*per prop.* 43. *p.* 2. *et ejus schol.*). Quare, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis, mens eadem necessitate rem concipit, eademque certitudine afficitur, et, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis, erit nihilominus aeque vera (*per prop.* 41. *p.* 2.), hoc est (*per defin.* 4. *p.* 2.), habebit nihilominus semper easdem ideae adaequatae proprietates; atque adeo quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, eodem modo afficitur, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis. Q.E.D.

Scholium

Si nos de rerum duratione adaequatam cognitionem habere earumque existendi tempora ratione determinare possemus, eodem affectu res futuras ac praesentes contemplaremur, et bonum, quod mens ut futurum conciperet, perinde ac praesens, appeteret, et consequenter bonum praesens minus pro majori bono futuro necessario negligeret, et quod in praesenti bonum esset, sed causa futuri alicujus mali, minime appeteret, ut mox demonstrabimus. Sed nos de duratione rerum (*per prop.* 31. *p.* 2.) non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, et rerum existendi tempora (*per schol. prop.* 44. *p.* 2.) sola imaginatione determinamus, quae non aeque afficitur imagine rei praesentis ac futurae; unde fit, ut vera boni et mali cognitio, quam habemus, non nisi abstracta sive universalis sit, et judicium, quod de rerum ordine et causarum nexu facimus, ut determinare possimus, quid nobis in praesenti bonum aut malum sit, sit potius imaginarium quam reale; atque adeo mirum non est, si cupiditas, quae | ex boni et 214
mali cognitione, quatenus haec futurum prospicit, oritur, facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coerceri potest, de quo vide propositionem 16. hujus partis.

Propositio LXIII

Qui metu ducitur, et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

Demonstratio

Omnes affectus, qui ad mentem, quatenus agit, hoc est (*per prop.* 3. *p.* 3.), qui ad rationem referuntur, nulli alii sunt, quam affectus laetitiae et cupiditatis (*per prop.* 59. *p.* 3.); atque adeo (*per* 13. *affect. defin.*) qui metu ducitur et bonum timore mali agit, is ratione non ducitur. Q.E.D.

Scholium

Superstitiosi, qui vitia exprobrare magis quam virtutes docere norunt, et qui homines non ratione ducere, sed metu ita continere student, ut malum potius fugiant, quam virtutes ament,

A.C. 22 nomen numerale *16*. edd. recc. : *18*. OP V (NS) edd. vett.

A.T. 14 « mox » : scil. in prop. 66.

Démonstration

Tout ce que l'âme conçoit quand elle est conduite par la Raison, elle le conçoit sous le même aspect d'éternité ou de nécessité (*en vertu du corollaire 2 de la prop.* 44 *p.* II) et elle est affectée d'une même certitude (*en vertu de la prop.* 43 *p.* II *avec son scolie*). C'est pourquoi, que l'idée soit celle d'une chose future ou passée ou présente, l'âme conçoit la chose avec la même nécessité et elle est affectée de la même certitude; et que l'idée soit celle d'une chose future ou passée ou présente, elle n'en sera pas moins également vraie (*en vertu de la prop.* 41 *p.* II), c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 4 *p.* II) qu'elle n'en aura pas moins toujours les mêmes propriétés de l'idée adéquate; et ainsi, en tant que l'âme conçoit les choses sous le commandement de la Raison, elle est affectée de la même façon, que l'idée soit celle d'une chose future ou passée ou présente. C.Q.F.D.

Scolie

Si nous pouvions avoir une connaissance adéquate de la durée des choses et déterminer par la Raison leurs temps d'existence, nous considérerions les choses futures et présentes avec le même affect; d'un bien que l'âme se représenterait comme futur, elle aurait exactement le même appétit que d'un bien présent; et, par conséquent, elle négligerait nécessairement un bien présent moindre pour un bien futur plus grand; de ce qui est un bien dans le présent mais la cause d'un mal futur, elle n'aurait pas le moindre appétit, comme nous allons bientôt le démontrer. Mais nous ne pouvons avoir de la durée des choses (*en vertu de la prop.* 31 *p.* II) qu'une connaissance tout à fait inadéquate, et nous déterminons les temps d'existence des choses (*en vertu du scol. de la prop.* 44 *p.* II) par la seule imagination, laquelle n'est pas affectée également par l'image d'une chose présente et par celle d'une chose future. D'où il arrive que la connaissance vraie du bien et du mal, que nous avons, n'est qu'une connaissance abstraite ou universelle, et que le jugement que nous portons sur l'ordre des choses et sur l'enchaînement des causes, pour pouvoir déterminer ce qui dans le présent est bon ou mauvais pour nous, est plutôt imaginaire que réel. Et ainsi, rien d'étonnant si un désir né de la connaissance du bien et du mal, pour autant que 258
cette connaissance regarde le futur, se laisse plus facilement contrarier par le désir de choses qui sont présentement agréables; voir à ce sujet la proposition 16.

Proposition 63

Qui est conduit par la crainte et accomplit un bien pour éviter un mal n'est pas conduit par la Raison.

Démonstration

Tous les affects qui se rapportent à l'âme en tant qu'elle agit, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III) à la Raison, ne sont autres que des affects de joie et de désir (*en vertu de la prop.* 59 *p.* III); et ainsi (*en vertu de la déf. des affects* 13) qui est conduit par la crainte et accomplit un bien par peur du mal n'est pas conduit par la Raison. C.Q.F.D.

Scolie

Les superstitieux qui savent flétrir les vices plutôt qu'enseigner les vertus et qui s'appliquent non à conduire les hommes par la Raison mais à les contenir par la crainte de façon à leur faire fuir le mal plutôt qu'aimer la vertu, ne se proposent rien d'autre que de rendre les autres aussi

nil aliud intendunt, quam ut reliqui aeque ac ipsi fiant miseri, et ideo non mirum, si plerumque molesti et odiosi sint hominibus.

Corollarium

Cupiditate, quae ex ratione oritur, bonum directe sequimur, et malum indirecte fugimus.

Demonstratio

Nam cupiditas, quae ex ratione oritur, ex solo laetitiae affectu, quae passio non est, oriri potest (*per prop.* 59. *p.* 3.), hoc est, ex laetitia, quae excessum habere nequit (*per prop.* 61. *hujus*), non autem ex tristitia, ac proinde haec cupiditas (*per prop.* 8. *hujus*) ex cognitione boni, non autem mali oritur; atque adeo ex ductu rationis bonum directe appetimus, et eatenus tantum malum fugimus. Q.E.D.

Scholium

Explicatur hoc corollarium exemplo aegri et sani. Comedit aeger id, quod aversatur, timore mortis; sanus autem cibo | gaudet, et vita sic melius fruitur, quam si mortem timeret, eamque directe vitare cuperet. Sic judex, qui non odio aut ira etc., sed solo amore salutis publicae reum mortis damnat, sola ratione ducitur. 215

Propositio LXIV

Cognitio mali cognitio est inadaequata.

Demonstratio

Cognitio mali (*per prop.* 8. *hujus*) est ipsa tristitia, quatenus ejusdem sumus conscii. Tristitia autem est transitio ad minorem perfectionem (*per* 3. *affect. defin.*), quae propterea per ipsam hominis essentiam intelligi nequit (*per prop.* 6. *et* 7. *p.* 3.), ac proinde (*per defin.* 2. *p.* 3.) passio est, quae (*per prop.* 3. *p.* 3.) ab ideis inadaequatis pendet, et consequenter (*per prop.* 29. *p.* 2.) ejus cognitio, nempe mali cognitio, est inadaequata. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur, quod si mens humana non, nisi adaequatas, haberet ideas, nullam mali formaret notionem.

Propositio LXV

De duobus bonis majus, et de duobus malis minus ex rationis ductu sequemur.

Demonstratio

Bonum, quod impedit, quo minus majore bono fruamur, est revera malum; malum enim et bonum (*ut in praefat. hujus ostendimus*) de rebus dicitur, quatenus easdem ad invicem comparamus, et (*per eandem rationem*) malum minus revera bonum est, quare (*per coroll. prop.*

A.C. 32–422.1 *prop. 63. hujus* Schmidt Gorter V-L seorsum Ap edd. post. : *Prop. praec.* OP V (NS) edd. vett. V-L

misérables qu'eux-mêmes, et c'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'ils soient le plus souvent pénibles et odieux aux hommes.

Corollaire

Par un désir né de la Raison, nous poursuivons le bien directement et fuyons le mal indirectement.

Demonstration

En effet, un désir né de la Raison peut naître seulement d'un affect de joie qui n'est pas une passion (*en vertu de la prop.* 59 *p.* III), c'est-à-dire d'une joie qui ne peut avoir d'excès (*en vertu de la prop.* 61), et non pas d'une tristesse; et ainsi ce désir (*en vertu de la prop.* 8) naît de la connaissance du bien, et non pas de celle du mal; et par suite sous la conduite de la Raison, nous avons de l'appétit pour le bien directement, et dans cette mesure seulement nous fuyons le mal. C.Q.F.D.

Scolie

Ce corollaire s'explique par l'exemple du malade et de l'homme en bonne santé. Le malade avale ce qu'il n'aime pas, par peur de la mort. L'homme en bonne santé au contraire se réjouit de la nourriture, et ainsi jouit de la vie mieux que s'il craignait la mort et désirait directement y échapper. De même un juge qui condamne à mort un coupable non par haine ou colère etc., mais par le seul amour du salut public, est conduit par la seule Raison. 259

Proposition 64

La connaissance du mal est une connaissance inadéquate

Demonstration

La connaissance du mal (*en vertu de la prop.* 8) est la tristesse même en tant que nous en sommes conscients. Or la tristesse est le passage à une moindre perfection (*en vertu de la déf. des affects* 3), laquelle pour cette raison ne peut être comprise par l'essence même de l'homme (*en vertu des prop.* 6 *et* 7 *p.* III), et par suite (*en vertu de la déf.* 2 *p.* III) est une passion qui (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III) dépend d'idées inadéquates; et par conséquent (*en vertu de la prop.* 29 *p.* II) sa connaissance – la connaissance du mal – est inadéquate. C.Q.F.D.

Corollaire

Il suit de là que si l'âme humaine n'avait que des idées adéquates, elle ne formerait aucune notion du mal.

Proposition 65

De deux biens nous rechercherons sous la conduite de la Raison le plus grand, et de deux maux le moindre.

Demonstration

Le bien qui nous empêche de jouir d'un bien plus grand est en réalité un mal; en effet « mal » et « bien » (*comme nous l'avons montré dans la préface de cette partie*) se disent des choses en tant que nous les comparons les unes aux autres, et (*pour la même raison*) un moindre mal est en

63. *hujus*) ex rationis ductu bonum tantum majus et malum minus appetemus seu sequemur. Q.E.D.

Corollarium

Malum minus pro majore bono ex rationis ductu sequemur, et bonum minus, quod causa est majoris mali, negligemus. Nam malum, quod hic dicitur minus, revera bonum est, et bonum | contra malum; quare (*per coroll. prop.* 63. *hujus*) illud appetemus, et hoc negligemus. Q.E.D. 216

Propositio LXVI

Bonum majus futurum prae minore praesenti, et malum praesens minus ⟨prae bono⟩, quod causa est futuri alicujus mali, ex rationis ductu appetemus.

Demonstratio

Si mens rei futurae adaequatam posset habere cognitionem, eodem affectu erga rem futuram ac erga praesentem afficeretur (*per prop.* 62. *hujus*); quare quatenus ad ipsam rationem attendimus, ut in hac propositione nos facere supponimus, res eadem est, sive majus bonum vel malum futurum, sive praesens supponatur; ac proinde (*per prop.* 65. *hujus*) bonum futurum majus prae minore praesenti etc. appetemus. Q.E.D.

Corollarium

Malum praesens minus, quod est causa majoris futuri boni, ex rationis ductu appetemus, et bonum praesens minus, quod causa est majoris futuri mali, negligemus. Hoc coroll. se habet ad praeced. prop. ut coroll. prop. 65. ad ipsam prop. 65.

Scholium

Si igitur haec cum iis conferantur, quae in hac parte usque ad propositionem 18. de affectuum viribus ostendimus, facile videbimus, quid homo, qui solo affectu seu opinione, homini, qui ratione ducitur, intersit. Ille enim, velit nolit, ea, quae maxime ignorat, agit; hic autem nemini, nisi sibi, morem gerit, et ea tantum agit, quae in vita prima esse novit, quaeque propterea maxime cupit, et ideo illum servum, hunc autem liberum voco, de cujus ingenio et vivendi ratione pauca adhuc notare libet. |

A.C. 6 *prop. 63. hujus* Schmidt edd. recc. (praeter Cr) : *Prop. praec.* OP V (NS) edd. vett. Cr 8–9 *malum praesens minus ⟨prae bono⟩, quod causa est futuri alicujus mali* conicimus : *malum praesens minus, quod causa est futuri* [*-ra* Br] *alicujus mali* OP V edd. vett. (praeter Gf) : *een minder tegenwoordig quaat, 't welk oorzaak is van enig toekomend groter goet* NS (hinc coni. *maioris boni* Pollock 1880, 268) : *malum praesens minus, quod causa est futuri alicujus boni* Gf Cr : *malum praesens minus prae majore* [*-ri* Ge Bl] *futuro* edd. recc. (praeter Cr); vd. notam 255 et Introd. p. 65–66 (« lectiones spinosae »)

réalité un bien ; c'est pourquoi (*en vertu du corollaire de la prop.* 63) sous la conduite de la Raison nous rechercherons et poursuivrons seulement un plus grand bien et un moindre mal. C.Q.F.D.

Corollaire

Nous rechercherons sous la conduite de la Raison un moindre mal en tant que c'est un plus grand bien, et négligerons un moindre bien, qui est cause d'un plus grand mal. En effet le mal que l'on dit ici moindre est en réalité un bien, et le bien au contraire un mal ; c'est pourquoi (*en vertu du corollaire de la prop.* 63) nous rechercherons ce moindre mal et nous négligerons ce moindre bien. C.Q.F.D. 260

Proposition 66

Sous la conduite de la Raison nous rechercherons un plus grand bien futur plutôt qu'un moindre bien présent et un moindre mal présent plutôt qu'un bien qui est la cause de quelque mal futur[255].

Démonstration

Si l'âme pouvait avoir la connaissance adéquate d'une chose future, elle serait affectée du même affect à l'égard d'une chose future et à l'égard d'une chose présente (*en vertu de la prop.* 62) ; c'est pourquoi, dans la mesure où nous sommes attentifs à la Raison elle-même, comme nous sommes supposés le faire dans cette proposition, la chose est la même, que l'on suppose un bien ou un mal plus grand, qu'il soit futur ou présent ; et par suite (*en vertu de la prop.* 65) nous rechercherons un plus grand bien futur plutôt qu'un moindre bien présent etc. C.Q.F.D.

Corollaire

Sous la conduite de la Raison nous rechercherons un moindre mal présent qui est cause d'un plus grand bien futur, et nous négligerons un moindre bien présent, qui est cause d'un plus grand mal futur. Ce corollaire est à l'égard de la proposition précédente comme le corollaire de la proposition 65 à l'égard de cette proposition 65.

Scolie

Si donc ici nous comparons cela avec ce que nous avons montré dans cette partie jusqu'à la proposition 18 sur la force des affects, nous verrons facilement en quoi l'homme conduit par le seul affect ou la seule opinion diffère de celui qui est conduit par la Raison. Le premier en effet, bon gré mal gré, agit dans la plus extrême ignorance de ce qu'il fait ; l'autre n'a personne que lui-même à qui complaire, il fait seulement ce qu'il sait être le plus important dans la vie et que pour cette raison il désire le plus. Aussi j'appelle esclave le premier, libre le second. Et sur sa complexion et sa règle de vie il est encore un petit nombre de remarques que je veux faire.

Propositio LXVII 217

Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.

Demonstratio

Homo liber, hoc est, qui ex solo rationis dictamine vivit, mortis metu non ducitur (*per prop.* 63. *hujus*), sed bonum directe cupit (*per coroll. ejusdem prop.*), hoc est (*per prop.* 24. *hujus*), agere, vivere, suum esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi; atque adeo nihil minus quam de morte cogitat; sed ejus sapientia vitae est meditatio. Q.E.D.

Propositio LXVIII

Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent.

Demonstratio

Illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione; qui itaque liber nascitur, et liber manet, non nisi adaequatas ideas habet, ac proinde mali conceptum habet nullum (*per coroll. prop.* 64. *hujus*) et consequenter (nam bonum et malum correlata sunt) neque boni. Q.E.D.

Scholium

Hujus propositionis hypothesin falsam esse, nec posse concipi, nisi quatenus ad solam naturam humanam, seu potius ad Deum attendimus, non quatenus infinitus, sed quatenus tantummodo causa est, cur homo existat, patet ex 4. propositione hujus partis. Atque hoc, et alia, quae jam demonstravimus, videntur a Mose significari in illa primi hominis historia. In ea enim nulla alia Dei potentia concipitur, quam illa, qua hominem creavit, hoc est, potentia, qua hominis solummodo utilitati consuluit, atque eatenus narratur, quod Deus homini libero prohibuerit, ne de arbore cognitionis boni et mali comederet, et quod, simulac de ea comederet, statim mortem metueret potius, quam vivere cuperet. | Deinde, quod inventa ab homine uxore, quae cum sua 218
natura prorsus conveniebat, cognovit nihil posse in natura dari, quod ipsi posset illa esse utilius; sed quod, postquam bruta sibi similia esse credidit, statim eorum affectus imitari inceperit (*vide prop.* 27. *p.* 3.) et libertatem suam amittere, quam patriarchae postea recuperaverunt, ducti spiritu Christi, hoc est, Dei idea, a qua sola pendet, ut homo liber sit, et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat, ut supra (*per prop.* 37. *hujus*) demonstravimus.

A.T. 2–3 « non mortis, sed vitae meditatio » : contra Plat. *Phaed.* 67e, Cic. *Tusc.* I, 30. 20 « illa primi hominis historia » : cf. KV 1.6.6–7 (*Œuvres* I, 240.29); CM 2.1; TTP 2.14 (*Œuvres* III, 130.25–132.3); TP 2.6 (*Œuvres* V, 98.4–8). 28 « spiritu Christi » : vd. notam 258.

Proposition 67 261

Un homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort; et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie[256].

Démonstration

Un homme libre, c'est-à-dire qui vit selon le seul commandement de la Raison, n'est pas conduit par la crainte de la mort (*en vertu de la prop.* 63), mais il désire directement le bien (*en vertu du corollaire de cette prop.*), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 24) agir, vivre, conserver son être avec pour principe fondamental de rechercher sa propre utilité. Et ainsi il ne pense à rien moins qu'à la mort et sa sagesse est une méditation de la vie. C.Q.F.D.

Proposition 68

Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de bien et de mal, aussi longtemps qu'ils seraient libres.

Démonstration

Est libre, je l'ai dit, celui qui est conduit par la seule Raison; c'est pourquoi celui qui naît libre et reste libre n'a que des idées adéquates, et par suite il n'a aucun concept du mal (*en vertu du corollaire de la prop.* 64) ni par conséquent du bien non plus (car bien et mal sont corrélatifs). C.Q.F.D.

Scolie

L'hypothèse de cette proposition est fausse, et on ne peut la concevoir qu'en étant attentif à la seule nature humaine, ou plutôt à Dieu non pas en tant qu'il est infini mais en tant seulement qu'il est la cause de l'existence de l'homme : c'est évident d'après la proposition 4. Voilà, avec d'autres points que nous avons déjà démontrés, ce que Moïse semble avoir voulu dire dans la fameuse histoire du premier homme[257]. On n'y conçoit en effet pas d'autre puissance de Dieu que celle par laquelle il a créé l'homme, c'est-à-dire la puissance par laquelle il a veillé à l'utilité de l'homme seulement, et dans cet esprit il est raconté que Dieu a interdit à l'homme libre de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et que sitôt qu'il en mangerait il se mettrait immédiatement à craindre la mort plutôt qu'à désirer vivre. Il est raconté ensuite que 262
l'homme, une fois découverte l'épouse qui s'accordait entièrement avec sa nature, a reconnu qu'il ne pouvait rien y avoir dans la Nature qui pût lui être plus utile qu'elle; mais qu'après avoir cru que les animaux étaient semblables à lui, il s'est mis aussitôt à imiter leurs affects (*voir prop.* 27 *p.* III) et à perdre sa liberté – liberté que les Patriarches ont plus tard recouvrée, guidés par l'Esprit du Christ[258], c'est-à-dire par l'idée de Dieu, de laquelle seule dépend que l'homme soit libre, et qu'il désire pour le reste des hommes le bien qu'il désire pour soi, comme plus haut (*en vertu de la prop.* 37) nous l'avons démontré.

Propositio LXIX

Hominis liberi virtus aeque magna cernitur in declinandis, quam in superandis periculis.

Demonstratio

Affectus coerceri nec tolli potest, nisi affectu contrario et fortiore affectu coercendo (*per prop.* 7. *hujus*). At caeca audacia et metus affectus sunt, qui aeque magni possunt concipi (*per prop.* 5. *et* 3. *hujus*). Ergo aeque magna animi virtus seu fortitudo (*hujus definitionem vide in schol. prop.* 59. *p.* 3.) requiritur ad audaciam quam ad metum coercendum, hoc est (*per defin.* 40. *et* 41. *affect.*), homo liber eadem animi virtute pericula declinat, qua eadem superare tentat. Q.E.D.

Corollarium

Homini igitur libero aeque magnae animositati fuga in tempore ac pugna ducitur, sive homo liber eadem animositate seu animi praesentia, qua certamen, fugam eligit.

Scholium

Quid animositas sit, vel quid per ipsam intelligam, in scholio prop. 59. p. 3. explicui. Per periculum autem id omne intelligo, quod potest esse causa alicujus mali, nempe tristitiae, odii, discordiae, etc.

Propositio LXX

Homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet. |

Demonstratio 219

Unusquisque ex suo ingenio judicat, quid bonum sit (*vide schol. prop.* 39. *p.* 3.); ignarus igitur, qui in aliquem beneficium contulit, id ex suo ingenio aestimabit, et si minoris ab eo, cui datum est, aestimari videt, contristabitur (*per prop.* 42. *p.* 3.). At homo liber reliquos homines amicitia sibi jungere (*per prop.* 37. *hujus*) nec paria hominibus beneficia ex eorum affectu referre, sed se et reliquos libero rationis judicio ducere, et ea tantum agere studet, quae ipse prima esse novit. Ergo homo liber, ne ignaris odio sit, et ne eorum appetitui, sed soli rationi obsequatur, eorum beneficia, quantum potest, declinare conabitur. Q.E.D.

Scholium

Dico *quantum potest*. Nam quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines, qui in necessitatibus humanum auxilium, quo nullum praestabilius est, adferre queunt; atque adeo saepe fit, ut necesse sit ab iisdem beneficium accipere, et consequenter iisdem contra ex eorum ingenio congratulari; ad quod accedit, quod etiam in declinandis beneficiis cautio esse debet, ne

A.C. 5 *prop.* 7. Schmidt Br edd. post. : *prop.* 9. OP V (NS) Pa Gf Ri 18–29 *ignaros* · *ignarus* · *ignaris* · *ignari* OP (NS-corr) : *ignavos* · *ignavus* · *ignaris* · *ignari* V ; vd. notam 260

A.T. 2–3 « in declinandis, quam in superandis periculis » : cf. Hobbes, *De cive*, 3.32 ; vd. notam 259.

Proposition 69

L'homme libre manifeste une vertu aussi grande à éviter les dangers qu'à les surmonter[259].

Démonstration

Un affect ne peut être contrarié ni supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier (*en vertu de la prop.* 7). Mais l'audace aveugle et la crainte sont des affects qu'on peut concevoir comme étant d'égale grandeur (*en vertu des prop.* 5 *et* 3). Il est donc requis un aussi grand courage, autrement dit une aussi grande force d'âme (*en voir la définition dans le scol. de la prop.* 59 *p.* III), pour réprimer l'audace que pour réprimer la crainte ; c'est-à-dire (*en vertu des déf.* 40 *et* 41 *des affects*) que l'homme libre manifeste la même vertu de courage pour éviter les dangers que pour tenter de les surmonter. C.Q.F.D.

Corollaire

On estime donc qu'un homme libre fait preuve d'une résolution aussi grande à fuir au bon moment qu'à se battre ; autrement dit un homme libre met la même résolution ou le même sang-froid à choisir la fuite que le combat.

Scolie

J'ai expliqué ce qu'est la résolution, ou ce que j'entends par là, dans le scolie de la proposition 59 *p.* III. Quant au danger, j'entends par là tout ce qui peut être cause de quelque mal, à savoir de tristesse, de haine, de discorde etc.

Proposition 70

L'homme qui vit libre au milieu des ignorants[260] *s'emploie, autant qu'il le peut, à éviter leurs bienfaits*[261].

Démonstration 263

Chacun juge selon sa propre complexion de ce qui est bien (*voir le scolie de la prop.* 39 *p.* III) ; l'ignorant qui a fait du bien à quelqu'un l'appréciera donc en fonction de sa propre complexion, et s'il voit que celui qui l'a reçu lui accorde moins de valeur, il en sera attristé (*en vertu de la prop.* 42 *p.* III). Mais l'homme libre s'emploie à nouer entre les autres hommes et lui-même un lien d'amitié (*en vertu de la prop.* 37), sans rendre aux hommes des bienfaits qui soient équivalents d'après leur affect, mais en se conduisant lui-même et en conduisant les autres par un libre jugement de la Raison, et en faisant seulement ce qu'il sait être le plus important. L'homme libre s'efforcera donc, pour n'être pas haï des ignorants, et sans obéir à leur appétit mais seulement à la Raison, d'éviter autant que possible leurs bienfaits. C.Q.F.D.

Scolie

Je dis bien *autant que possible*. Car les hommes, pour être ignorants, n'en sont pas moins des hommes, qui peuvent en cas de nécessité apporter une aide d'homme et il n'en est pas de plus précieuse ; aussi est-il fréquent qu'il faille accepter d'eux un bienfait, et par conséquent les en remercier en retour selon leur complexion ; à quoi s'ajoute qu'il nous faut aussi être prudents en évitant leurs bienfaits, pour ne pas paraître les mépriser ou avoir peur, par avarice, de leur rendre

videamur eosdem contemnere, vel prae avaritia remunerationem timere, atque ita dum eorum odium fugimus, eo ipso in eorum offensionem incurramus. Quare in declinandis beneficiis ratio utilis et honesti habenda est.

Propositio LXXI

Soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt.

Demonstratio

Soli homines liberi sibi invicem utilissimi sunt, et maxima amicitiae necessitudine invicem junguntur (*per prop.* 35. *hujus, et* 1. *ejus coroll.*), parique amoris studio sibi invicem benefacere conantur (*per prop.* 37. *hujus*); adeoque (*per* 34. *affect. defin.*) soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt. Q.E.D.

Scholium

Gratia, quam homines, qui caeca cupiditate ducuntur, | invicem habent, mercatura seu aucupium 220 o
potius quam gratia plerumque est. Porro ingratitudo affectus non est. Est tamen ingratitudo turpis, quia plerumque hominem nimio odio, ira, vel superbia, vel avaritia etc. affectum esse indicat. Nam qui prae stultitia dona compensare nescit, ingratus non est, et multo minus ille, qui donis non movetur meretricis, ut ipsius libidini inserviat, nec furis, ut ipsius furta celet, vel alterius similis. Nam hic contra animum habere constantem ostendit, qui scilicet se nullis donis ad suam vel communem perniciem patitur corrumpi.

Propositio LXXII

Homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit.

Demonstratio

Si liber homo quicquam dolo malo, quatenus liber est, ageret, id ex dictamine rationis ageret (nam eatenus tantum liber a nobis appellatur); atque adeo dolo malo agere virtus esset (*per prop.* 24. *hujus*) et consequenter (*per eandem prop.*) unicuique ad suum esse conservandum consultius esset dolo malo agere, hoc est (*ut per se notum*), hominibus consultius esset verbis solummodo convenire, re autem invicem esse contrarios, quod (*per coroll. prop.* 31. *hujus*) est absurdum. Ergo homo liber, etc. Q.E.D.

Scholium

Si jam quaeratur, quid si homo se perfidia a praesenti mortis periculo posset liberare, an non ratio suum esse conservandi omnino suadet, ut perfidus sit? Respondebitur eodem modo, quod si ratio id suadeat, suadet ergo id omnibus hominibus, ne nisi dolo malo paciscantur vires conjungere et jura habere communia, hoc est, ne revera jura habeant communia, quod est absurdum.

A.T. 12 « aucupium » : Ter. *Eun.* 247.

leur dû, et ainsi en fuyant leur haine en venir du même coup à les offenser. Voilà pourquoi, lorsqu'on évite leurs bienfaits, il faut tenir compte de l'utile et de l'honnête.

Proposition 71

Seuls les hommes libres sont très reconnaissants les uns envers les autres

Démonstration

Seuls les hommes libres sont très utiles les uns aux autres, unis entre eux par les liens d'amitié les plus étroits (*en vertu de la prop.* 35 *avec son corollaire* 1), et s'efforçant de se faire du bien les uns aux autres avec un zèle égal et un égal amour (*en vertu de la prop.* 37); et ainsi (*en vertu de la déf. des affects* 34) seuls les hommes libres sont très reconnaissants les uns envers les autres. C.Q.F.D.

Scolie

La reconnaissance qu'ont entre eux les hommes conduits par un désir aveugle relève d'ordinaire 264
du négoce ou de la piperie[262] plutôt que de la reconnaissance. Allons plus loin : l'ingratitude n'est pas un affect ; elle est pourtant déshonorante parce qu'elle indique d'ordinaire un homme affecté par un excès de haine, de colère, ou d'orgueil, ou de cupidité, etc. Car celui qui par sottise ne sait pas rendre les dons reçus n'est pas un ingrat, et bien moins encore celui que les cadeaux d'une courtisane n'entraînent pas à servir sa lubricité, ceux d'un voleur à dissimuler ses vols et ainsi de suite. Car il fait voir au contraire qu'il a de la constance morale, celui qui ne se laisse corrompre par aucun don à sa propre perte ou à la perte commune.

Proposition 72

L'homme libre n'agit jamais frauduleusement, mais toujours de bonne foi.

Démonstration

Si un homme libre faisait quelque action frauduleuse en tant qu'il est libre, c'est en vertu d'un commandement de la Raison qu'il le ferait (puisque nous ne l'appelons libre que dans cette mesure) ; agir de façon frauduleuse serait ainsi une vertu (*en vertu de la prop.* 24) et par conséquent (*en vertu de la même prop.*) il serait bien avisé pour chacun d'agir frauduleusement afin de conserver son être, autrement dit (*comme il est connu de soi*) il serait bien avisé pour les hommes de s'accorder seulement en paroles et en réalité de s'opposer entre eux, ce qui (*en vertu du corollaire de la prop.* 31) est absurde. Donc l'homme libre etc. C.Q.F.D.

Scolie

Si l'on demande : au cas où un homme pourrait, grâce à la mauvaise foi, se libérer d'un péril de mort, le principe de conservation de son être ne conseille-t-il pas absolument d'être de mauvaise foi ? il lui sera répondu de la même façon : si la Raison conseille cela, elle conseille à tous les hommes de ne joindre leurs forces et de n'avoir des règles de droit communes que par des pactes frauduleux, c'est-à-dire de n'avoir en réalité aucune règle de droit commune, ce qui est absurde.

Propositio LXXIII

Homo, qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est. |

Demonstratio

221

Homo, qui ratione ducitur, non ducitur metu ad obtemperandum (*per prop.* 63. *hujus*), sed quatenus suum esse ex rationis dictamine conservare conatur, hoc est (*per schol. prop.* 66. *hujus*), quatenus libere vivere conatur, communis vitae et utilitatis rationem tenere (*per prop.* 37. *hujus*) et consequenter (*ut in schol.* 2. *prop.* 37. *hujus ostendimus*) ex communi civitatis decreto vivere cupit. Cupit ergo homo, qui ratione ducitur, ut liberius vivat, communia civitatis jura tenere. Q.E.D.

Scholium

Haec, et similia, quae de vera hominis libertate ostendimus, ad fortitudinem, hoc est (*per schol. prop.* 59. *p.* 3.), ad animositatem et generositatem referuntur. Nec operae pretium duco omnes fortitudinis proprietates hic separatim demonstrare, et multo minus, quod vir fortis neminem odio habeat, nemini irascatur, invideat, indignetur, neminem despiciat, minimeque superbiat. Nam haec, et omnia, quae ad veram vitam et religionem spectant, facile ex propositione 37. et 46. hujus partis convincuntur; nempe quod odium amore contra vincendum sit, et quod unusquisque, qui ratione ducitur, bonum, quod sibi appetit, reliquis etiam ut sit, cupiat. Ad quod accedit id, quod in scholio propositionis 50. hujus partis et aliis in locis notavimus, quod scilicet vir fortis hoc apprime consideret, nempe quod omnia ex necessitate divinae naturae sequantur, ac proinde quicquid molestum et malum esse cogitat, et quicquid praeterea impium, horrendum, injustum et turpe videtur, ex eo oritur, quod res ipsas perturbate, mutilate et confuse concipit; et hac de causa apprime conatur res, ut in se sunt, concipere, et verae cognitionis impedimenta amovere, ut sunt odium, ira, invidia, irrisio, superbia et reliqua hujusmodi, quae in praecedentibus notavimus; atque adeo, quantum potest, conatur, uti diximus, bene agere et laetari. Quousque autem humana virtus ad haec consequenda se extendat, et quid possit, in sequenti parte demonstrabo. |

A.T. 25 « uti diximus » : supra, IV prop. 50, schol. (404.2–4).

Proposition 73

L'homme qui est conduit par la Raison est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même

Démonstration

265

L'homme qui est conduit par la Raison n'est pas conduit à obéir par la crainte (*en vertu de la prop.* 63), mais dans la mesure où il s'efforce de conserver son être par le commandement de la Raison, c'est-à-dire (*en vertu du scolie de la prop.* 66) dans la mesure où il s'efforce de vivre librement, il désire respecter la règle de vie et d'utilité communes (*en vertu de la prop.* 37) et, par conséquent (*comme nous l'avons montré dans le scolie 2 de la prop.* 37), vivre selon le décret commun de la Cité. Donc l'homme qui est conduit par la Raison désire, pour vivre plus librement, respecter les règles de droit communes de la Cité. C.Q.F.D.

Scolie

Cette proposition, et les autres semblables, que nous avons établies au sujet de la vraie liberté de l'homme, se rapportent à la force d'âme, c'est-à-dire (*en vertu du scolie de la prop.* 59 *p.* III) à la résolution et à la générosité. Et je ne pense pas qu'il vaille la peine de démontrer ici séparément toutes les propriétés de la force d'âme, et encore beaucoup moins que l'homme à l'âme forte n'a à l'égard de personne ni haine, ni colère, ni envie, ni indignation, ni mépris, et n'a aucun orgueil. En effet cela, et tout ce qui concerne la vraie vie et la religion, on s'en convainc facilement par les prop. 37 et 46 de cette partie ; à savoir qu'il faut vaincre la haine par l'amour, et que tout homme conduit par la Raison désire aussi pour les autres le bien qu'il recherche pour lui-même. À cela s'ajoute ce que nous avons remarqué dans le scolie de la proposition 50 et en d'autres passages : l'homme à l'âme forte considère avant tout que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine, et par suite que tout ce qu'il pense être pénible et mauvais – et en outre tout ce qui lui paraît impie, horrible, injuste et déshonorant – naît de ce qu'il conçoit les choses elles-mêmes de façon troublée, mutilée et confuse ; et pour cette raison, il s'efforce avant tout de concevoir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et d'écarter ce qui fait obstacle à la vraie connaissance, comme sont la haine, la colère, l'envie, la dérision, l'orgueil et autres affects semblables, que nous avons remarqués dans ce qui précède. Et ainsi, autant qu'il peut, il s'efforce, nous l'avons dit, de bien agir et d'être joyeux. Jusqu'où s'étend la vertu humaine pour y parvenir, et ce qu'elle peut, je le démontrerai dans la partie suivante.

Appendix 222

Quae in hac parte de recta vivendi ratione tradidi, non sunt ita disposita, ut uno aspectu videri possint; sed disperse a me demonstrata sunt, prout scilicet unum ex alio facilius deducere potuerim. Eadem igitur hic recolligere et ad summa capita redigere proposui.

Caput I

Omnes nostri conatus seu cupiditates ex necessitate nostrae naturae ita sequuntur, ut vel per ipsam solam, tanquam per proximam suam causam, possint intelligi, vel quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis individuis non potest adaequate concipi.

Caput II

Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possint intelligi, sunt illae, quae ad mentem referuntur, quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur; reliquae vero cupiditates ad mentem non referuntur, nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sunt, potentia definiri debet; et ideo illae recte actiones, hae autem passiones vocantur; illae namque nostram potentiam semper indicant, et hae contra nostram impotentiam et mutilatam cognitionem.

Caput III

Nostrae actiones, hoc est, cupiditates illae, quae hominis potentia seu ratione definiuntur, semper bonae sunt, reliquae autem tam bonae, quam malae possunt esse. |

Caput IV 223

In vita itaque apprime utile est intellectum seu rationem, quantum possumus, perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur. At intellectum perficere nihil etiam aliud est, quam Deum Deique attributa et actiones, quae ex ipsius naturae necessitate consequuntur,

Appendice[263] 266

Les enseignements que j'ai fournis dans cette partie concernant la bonne manière de vivre n'ont pas été disposés de manière à pouvoir être vus d'un seul regard. Je les ai démontrés çà et là, selon que je pouvais déduire plus facilement tel point de tel autre. Je me suis donc proposé de les rassembler ici et de les ramener à de grandes têtes de chapitres.

Chapitre 1

Tous les efforts que nous faisons, tous nos désirs, suivent de la nécessité de notre nature de manière telle qu'ils peuvent se comprendre, soit par elle seule comme par leur cause prochaine, soit en tant que nous sommes une partie de la nature, partie qui ne peut se concevoir adéquatement par elle-même et sans les autres individus.

Chapitre 2

Les désirs qui suivent de notre nature de manière qu'ils puissent se comprendre par elle seule sont ceux qui se rapportent à l'âme en tant qu'elle se conçoit comme constituée d'idées adéquates. Quant au reste des désirs, ils ne se rapportent à l'âme que dans la mesure où elle conçoit les choses inadéquatement; et leur force comme leur accroissement doivent se définir par la puissance non des hommes mais des choses qui sont hors de nous. C'est donc à bon droit que l'on appelle les premiers des actions et les seconds des passions; car les premiers indiquent toujours notre puissance, les seconds au contraire notre impuissance et notre connaissance mutilée.

Chapitre 3

Nos actions, c'est-à-dire ceux d'entre les désirs qui se définissent par la puissance de l'homme, par sa Raison, sont toujours bons; alors que les autres peuvent aussi bien être bons que mauvais.

Chapitre 4 267

C'est pourquoi, dans la vie, ce qui est le plus utile est de parfaire autant que nous le pouvons l'entendement ou la Raison; et c'est en cela seulement que consiste la suprême félicité ou béatitude de l'homme: car la béatitude n'est rien d'autre que la satisfaction intérieure même, laquelle naît de la connaissance intuitive de Dieu; or parfaire l'entendement, cela aussi n'est rien d'autre que comprendre Dieu, ses attributs et ses actions qui suivent de la nécessité de sa

intelligere. Quare hominis, qui ratione ducitur, finis ultimus, hoc est, summa cupiditas, qua reliquas omnes moderari studet, est illa, qua fertur ad se, resque omnes, quae sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adaequate concipiendum.

Caput v

Nulla igitur vita vitalis est sine intelligentia, et res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem juvant, ut mentis vita fruatur, quae intelligentia definitur. Quae autem contra impediunt, quo minus homo rationem perficere et rationali vita frui possit, eas solummodo malas esse dicimus.

Caput vi

Sed quia omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt, nihil ergo mali homini evenire potest, nisi a causis externis, nempe quatenus pars est totius naturae, cujus legibus humana natura obtemperare, et cui infinitis modis pene sese accommodare cogitur. |

Caput vii 224

Nec fieri potest, ut homo non sit naturae pars, et communem ejus ordinem non sequatur; sed si inter talia individua versetur, quae cum ipsius hominis natura conveniunt, eo ipso hominis agendi potentia juvabitur et fovebitur. At si contra inter talia sit, quae cum ipsius natura minime conveniunt, vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accommodare poterit.

Caput viii

Quicquid in rerum natura datur, quod judicamus malum esse, sive posse impedire, quo minus existere et vita rationali frui queamus, id a nobis removere ea via, quae securior videtur, licet; et quicquid contra datur, quod judicamus bonum sive utile esse ad nostrum esse conservandum et vita rationali fruendum, id ad nostrum usum capere, et eo quocumque modo uti nobis licet; et absolute id unicuique summo naturae jure facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre judicat.

A.C. 5 *Nulla igitur vita vitalis est sine intelligentia* V (NS) : *Nulla igitur vita rationalis est sine intelligentia* OP edd. (at vd. Ap 568, 700) : *Dat leven, 't welk zonder kennis is, kan geen leven genoemt worden* NS ; vd. notam 264

nature. C'est pourquoi la fin ultime de l'homme qui est conduit par la Raison, c'est-à-dire son suprême désir, par lequel il s'applique à gouverner tous les autres, est celui par lequel il est porté à comprendre adéquatement et lui-même et toutes les choses qui peuvent tomber sous son intelligence.

Chapitre 5

Il n'y a donc pas de vie digne d'être vécue[264] sans intelligence, et les choses sont bonnes dans la mesure seule où elles aident l'homme à jouir de la vie de l'âme, qui se définit par l'intelligence. Au contraire, celles qui empêchent l'homme de parfaire sa Raison et de jouir d'une vie rationnelle, celles-là nous les disons seulement mauvaises.

Chapitre 6

Mais puisque tout ce dont un homme est la cause efficiente est nécessairement bon, rien ne peut donc arriver de mauvais à un homme, sinon du fait de causes extérieures ; c'est-à-dire en tant qu'il est une partie de toute la Nature, aux lois de laquelle la nature humaine est forcée d'obéir, et à laquelle elle doit s'adapter d'une infinité de façons ou presque.

Chapitre 7 268

Et il ne peut se faire qu'un homme ne soit pas une partie de la Nature et ne suive pas l'ordre commun de celle-ci ; mais s'il se trouve au milieu d'individus qui s'accordent avec sa nature d'homme, par là même la puissance d'agir de cet homme sera aidée et entretenue. Au contraire s'il se trouve au milieu de choses qui ne s'accordent pas du tout avec sa nature, il ne pourra guère s'adapter à elles sans une grande mutation de lui-même.

Chapitre 8

Tout ce qui se trouve dans la Nature, et que nous jugeons être mauvais, autrement dit susceptible de nous empêcher d'exister et de jouir d'une vie rationnelle, il nous est permis de l'écarter par la voie qui nous semble la plus sûre ; et au contraire tout ce qui s'y trouve et que nous jugeons être bon, autrement dit utile pour conserver notre être et pour jouir d'une vie rationnelle, il nous est permis de le prendre pour notre usage et d'en user pour nous de n'importe quelle façon ; et, absolument parlant, il est permis à chacun, par le souverain droit de nature, de faire tout ce qu'il juge contribuer à son propre intérêt.

Caput IX

Nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest, quam reliqua ejusdem speciei individua; adeoque (*per caput 7.*) nihil homini ad suum esse conservandum et vita rationali fruendum utilius datur, quam homo, qui ratione ducitur. Deinde quia inter res singulares nihil novimus, quod homine, qui ratione ducitur, sit praestantius, nulla ergo re magis potest unusquisque ostendere, | quantum arte et ingenio valeat, quam in hominibus ita educandis, ut tandem 225
ex proprio rationis imperio vivant.

Caput X

Quatenus homines invidia aut aliquo odii affectu in se invicem feruntur, eatenus invicem contrarii sunt, et consequenter eo magis timendi, quo plus possunt quam reliqua naturae individua.

Caput XI

Animi tamen non armis, sed amore et generositate vincuntur.

Caput XII

Hominibus igitur apprime utile est consuetudines jungere seseque iis vinculis astringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant, et absolute ea agere, quae firmandis amicitiis inserviunt.

Caput XIII

Sed ad haec ars et vigilantia requiritur. Sunt enim homines varii (nam rari sunt, qui ex rationis praescripto vivunt) et tamen plerumque invidi, et magis ad vindictam quam ad misericordiam proclives. Unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre, et sese continere, ne eorum affectus imitetur, singularis animi potentiae opus est. At qui contra homines carpere, et vitia potius exprobrare, quam virtutes docere, et hominum animos non firmare sed frangere norunt, ii et sibi et reliquis molesti sunt; unde multi prae nimia scilicet animi impatientia falsoque | religionis studio, inter bruta potius quam inter homines vivere 226

Chapitre 9

Rien ne peut davantage s'accorder avec la nature d'une chose que les autres individus de la même espèce; et ainsi (chap. 7), il n'y a rien de plus utile à un homme pour conserver son être et pour jouir d'une vie rationnelle qu'un homme conduit par la Raison. Ensuite, puisque parmi les choses singulières nous ne connaissons rien de plus excellent qu'un homme conduit par la Raison, nul ne peut mieux montrer ce qu'il vaut par son art comme par sa complexion 269
qu'en éduquant des hommes jusqu'à les amener enfin à vivre sous l'empire de leur propre Raison.

Chapitre 10

Dans la mesure où les hommes sont portés par l'envie ou par quelque affect de haine les uns contre les autres, ils sont contraires les uns aux autres; et par conséquent ils sont d'autant plus à craindre qu'ils l'emportent en puissance sur les autres individus de la Nature.

Chapitre 11

Les cœurs, pourtant, sont vaincus non par les armes, mais par l'amour et par la générosité.

Chapitre 12

Pour les hommes il est donc suprêmement utile de nouer des relations et de s'attacher par des liens qui fassent d'eux tous un seul et même être, muni d'un plus grand nombre d'aptitudes – et, absolument parlant, d'accomplir les actions qui servent à affermir les amitiés.

Chapitre 13

Mais cela requiert de l'art et de la vigilance. En effet les hommes sont divers (car ils sont rares, ceux qui vivent selon les préceptes de la Raison); et cependant ils sont, pour la plupart, envieux et plus enclins à la vengeance qu'à la miséricorde. Pour supporter donc que chacun d'eux vive selon sa complexion tout en se retenant soi-même d'imiter leurs affects, il est besoin d'une singulière puissance du cœur. Quant à ceux qui, au contraire, savent reprendre les hommes, flétrir les vices plutôt qu'enseigner les vertus, et briser les cœurs humains au lieu de les affermir, ceux-là sont pénibles pour eux-mêmes et pour les autres; voilà d'où vient que beaucoup ont préféré, par excès bien sûr d'impatience et par un faux zèle de religion, vivre au milieu des animaux sauvages plutôt 270

maluerunt, ut pueri vel adolescentes, qui parentum jurgia aequo animo ferre nequeunt, militatum confugiunt, et incommoda belli et imperium tyrannidis prae domesticis commodis et paternis admonitionibus eligunt, et quidvis oneris sibi imponi patiuntur, dummodo parentes ulciscantur.

Caput XIV

Quamvis igitur homines omnia plerumque ex sua libidine moderentur, ex eorum tamen communi societate multo plura commoda quam damna sequuntur. Quare satius est eorum injurias aequo animo ferre, et studium iis adhibere, quae concordiae et amicitiae conciliandae inserviunt.

Caput XV

Quae concordiam gignunt sunt illa, quae ad justitiam, aequitatem et honestatem referuntur. Nam homines praeter id, quod injustum et iniquum est, etiam aegre ferunt, quod turpe habetur, sive quod aliquis receptos civitatis mores aspernatur. Amori autem conciliando illa apprime necessaria sunt, quae ad religionem et pietatem spectant. De quibus vide schol. 1. et 2. prop. 37. et schol. prop. 46. et schol. prop. 73. p. 4.

Caput XVI

Solet praeterea concordia ex metu plerumque gigni, sed sine fide. Adde, quod metus ex animi impotentia | oritur, et propterea ad rationis usum non pertinet, 227
ut nec commiseratio, quamvis pietatis speciem prae se ferre videatur.

Caput XVII

Vincuntur praeterea homines etiam largitate, praecipue ii, qui non habent, unde comparare possint illa, quae ad vitam sustentandam necessaria sunt. Attamen unicuique indigenti auxilium ferre vires et utilitatem viri privati longe superat. Divitiae namque viri privati longe impares sunt ad id suppeditandum. Unius praeterea viri capacitas limitatior est, quam ut omnes sibi possit amicitia

A.C. 26 *capacitas* V (NS) : *facultas ingenii* OP ante corr. Pa Ri V-1 Gn Ba : *facultas* OP-corr Gf Br Gi Ap Ge Bl Cr : *bequaamheit* NS ; vd. notam 268

A.T. 1–3 Cf. Ter. *Ad.* 385 ; vd. etiam notam 265. 6 « omnia ex sua libidine moderentur » : cf. infra, V prop. 41 sch., p. 494.22 ; TP 6.5 (*Œuvres* V, 142.22) ; Ter. *Heaut.* 216. 11–12 « quae ad justitiam, aequitatem et honestatem referuntur » : vd. notam 267.

que des hommes – comme les enfants ou les jeunes gens qui ne peuvent supporter sereinement les réprimandes de leurs parents, se réfugient à l'armée, choisissent les inconvénients de la guerre et l'empire d'un chef tyrannique de préférence aux avantages du foyer et aux admonestations paternelles, et supportent qu'on leur impose toutes les charges que l'on voudra pourvu qu'ils se vengent de leurs parents[265].

Chapitre 14

Donc, bien que les hommes gouvernent généralement toutes choses selon leur pulsion[266], beaucoup plus d'avantages que d'inconvénients suivent pourtant de leur société commune. C'est pourquoi il vaut mieux supporter sereinement leurs offenses et cultiver avec zèle ce qui sert à entretenir concorde et amitié.

Chapitre 15

Ce qui engendre la concorde, c'est ce qui se rapporte à la justice, à l'équité[267] et à l'honnêteté. Les hommes, en effet, outre l'injuste et l'inéquitable, ont du mal aussi à supporter ce qui est tenu pour honteux, autrement dit que quelqu'un dédaigne les mœurs admises dans la Cité. Ce qui est particulièrement nécessaire pour se concilier l'amour, c'est ce qui concerne la religion et la piété. À ce sujet voir prop. 37 sc. 1 et 2, prop. 46 sc. et prop. 73 sc.

Chapitre 16

En outre la concorde naît le plus souvent de la crainte, mais sans la confiance.
Ajoutons que la crainte est issue d'une impuissance intérieure, et que pour 271
cela elle ne relève pas de l'usage de la Raison ; il en est de même pour la pitié, malgré l'air de piété qu'elle affecte.

Chapitre 17

Les hommes se laissent aussi attacher par des largesses, principalement ceux qui n'ont pas de quoi se procurer ce qui est nécessaire pour survivre. Porter secours à chacun des indigents va pourtant bien au-delà des moyens d'un particulier et de son intérêt. Car les richesses d'un particulier sont tout à fait disproportionnées pour cette tâche. En outre les facultés d'un seul homme sont trop limitées pour qu'il puisse se lier d'amitié avec tout le monde[268]. C'est

jungere; quare pauperum cura integrae societati incumbit, et ad communem tantum utilitatem spectat.

Caput XVIII

In beneficiis accipiendis et gratia referenda alia prorsus debet esse cura, de qua vide schol. pr. 70. et sch. pr. 71. p. 4.

Caput XIX

Amor praeterea meretricius, hoc est, generandi libido, quae ex forma oritur, et absolute omnis amor, qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit, facile in odium transit, nisi, quod pejus est, species delirii sit, atque tum magis discordia quam concordia fovetur. Vid. coroll. prop. 31. p. 3.

Caput XX

Ad matrimonium quod attinet, certum est ipsum cum ratione convenire, si cupiditas miscendi corpora non ex | sola forma, sed etiam ex amore liberos 228
procreandi et sapienter educandi, ingeneretur; et praeterea, si utriusque, viri scilicet et foeminae, amor non solam formam, sed animi praecipue libertatem pro causa habeat.

Caput XXI

Gignit praeterea adulatio concordiam, sed foedo servitutis crimine vel perfidia; nulli quippe magis adulatione capiuntur, quam superbi, qui primi esse volunt, nec sunt.

Caput XXII

Abjectioni falsa pietatis et religionis species inest. Et quamvis abjectio superbiae sit contraria, est tamen abjectus superbo proximus. Vide schol. prop. 57. p. 4.

A.C. 9–10 *tum magis discordia quam concordia fovetur* V-L (apicibus consulto omissis) Ap Gn : *tum magis discordiâ, quam concordiâ fovetur* OP (NS) Ge Bl Ba Cr : *tum magis discordiâ quam concordia fovetur* V (pace S-T) : *dan zal zy meer door twist, dan door enigheit gevoed worden* NS ; vd. notam 270 10 *coroll.* OP V (NS) : *schol.* Baensch Ge

A.T. 7 « Amor meretricius » : cf. Ter. *And.* 913 et vd. notam 269. 18 « adulatio ... foedo servitutis crimine » : cf. Tac. *Hist.* I.1. 19–20 « qui primi esse volunt, nec sunt » : cf. Ter. *Eun.* 248–249.

pourquoi le soin des pauvres incombe à l'ensemble de la société, et regarde seulement l'intérêt commun.

Chapitre 18

En matière de bienfaits à recevoir et de reconnaissance à rendre, le soin à apporter doit être tout différent. Voir là dessus le sc. de la prop. 70 et celui de la prop. 71.

Chapitre 19

En outre, l'amour sensuel[269], c'est-à-dire la pulsion d'engendrer qui naît de la beauté, et tout amour, absolument, qui connaît une autre cause que la liberté du cœur, se change facilement en haine à moins, ce qui est pire, qu'il ne soit une espèce de délire, et c'est alors plus la discorde que la concorde qu'il entretient[270]. Voir le corollaire de la prop. 31 Partie III.

Chapitre 20

Pour ce qui touche au mariage, il est certain qu'il s'accorde avec la Raison si le désir de mêler les corps n'est pas engendré par la seule beauté, mais aussi par 272
l'amour de procréer des enfants et de les élever dans la sagesse ; et si, en outre, l'amour de l'un et de l'autre, je veux dire de l'homme et de la femme, a pour cause non pas la seule beauté mais, au premier chef, la liberté du cœur.

Chapitre 21

En outre la flatterie engendre la concorde, mais avec l'ignominieuse incrimination de servilité, ou bien avec mauvaise foi[271] : car nul ne se laisse prendre par la flatterie plus que les orgueilleux, eux qui veulent être les premiers et ne le sont pas[272].

Chapitre 22

Il y a dans la bassesse un faux air de piété et de religion. Et bien que la bassesse soit contraire à l'orgueil, cependant celui qui en souffre est très proche de l'orgueilleux. Voir le scolie de la prop. 57.

Caput xxiii

Confert praeterea concordiae pudor in iis tantum, quae celari non possunt. Deinde, quia ipse pudor species est tristitiae, ad rationis usum non spectat.

Caput xxiv

Caeteri tristitiae erga homines affectus directe justitiae, aequitati, honestati, pietati et religioni opponuntur, et, quamvis indignatio aequitatis speciem prae se ferre videatur, ibi tamen sine lege vivitur, ubi unicuique de factis alterius judicium ferre, et suum vel alterius jus vindicare licet.

Caput xxv

Modestia, hoc est, cupiditas hominibus placendi, quae | ex ratione determi- 229
natur, ad pietatem (ut in 1. schol. prop. 37. p. 4. diximus) refertur. Sed, si ex affectu oriatur, ambitio est, sive cupiditas, qua homines falsa pietatis imagine plerumque discordias et seditiones concitant. Nam qui reliquos consilio aut re juvare cupit, ut simul summo fruantur bono, is apprime studebit eorum sibi amorem conciliare, non autem eos in admirationem traducere, ut disciplina ex ipso habeat vocabulum, nec ullas absolute invidiae causas dare. In communibus deinde colloquiis cavebit hominum vitia referre, et de humana impotentia non nisi parce loqui curabit, at largiter de humana virtute seu potentia, et qua via possit perfici, ut sic homines, non ex metu aut aversione, sed solo laetitiae affectu moti, ex rationis praescripto, quantum in se est, conentur vivere.

Caput xxvi

Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cujus mente gaudere, et quod nobis amicitia aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus; adeoque quicquid in rerum natura extra homines datur, id nostrae utilitatis ratio conservare non postulat, sed pro ejus vario usu conservare, destruere, vel quocunque modo ad nostrum usum adaptare nos docet.

A.C. 11 *in 1. schol.* V (NS) : *in Schol.* OP edd.vett. Bl Ba : *in Schol. 1.* edd.cett.

A.T. 13–14 « consilio aut re juvare » : cf. Ter. *Heaut.* 86 ; vd. etiam notam 273.

Chapitre 23

En outre, la honte contribue à la concorde, mais seulement dans les choses que l'on ne peut cacher. De plus, puisque la honte elle-même est une espèce de tristesse, elle ne concerne pas l'usage de la Raison.

Chapitre 24

Tous les autres affects de tristesse à l'égard des hommes sont directement opposés à la justice, à l'équité, à l'honnêteté, à la piété et à la religion ; et, bien que l'indignation se donne un air d'équité, néanmoins on vit sans loi là où il est permis à chacun de juger les actes d'autrui et de revendiquer par la force son propre droit ou celui d'autrui.

Chapitre 25

La modération, c'est-à-dire le désir de plaire aux hommes, lorsqu'il est déterminé 273
par la Raison, se rapporte à la piété (nous l'avons dit dans le scolie 1 de la prop. 37). Mais, s'il naît d'un affect, c'est alors l'ambition, autrement dit un désir par lequel les hommes, sous couleur de piété, soulèvent le plus souvent discordes et séditions. En effet, celui qui désire aider les autres par ses conseils ou par ses actes[273] pour qu'ils jouissent ensemble du souverain bien, celui-là s'emploiera avant tout à se concilier leur amour, et non pas à les plonger dans l'admiration pour qu'une École porte son nom[274] – ni à leur donner, absolument, aucun motif d'envie. Ensuite, dans les conversations en commun, il se gardera de rapporter les vices des hommes et il aura soin de ne parler que sobrement de l'impuissance humaine ; mais il parlera amplement de la vertu ou puissance de l'homme et de la voie qui la conduit à la perfection, afin qu'ainsi les hommes, mus non pas par la crainte ou l'aversion mais par le seul affect de joie, s'efforcent de vivre autant qu'il est en eux d'après ce que prescrit la Raison.

Chapitre 26

À part les hommes, nous ne connaissons dans la Nature aucune chose singulière dont l'âme puisse être pour nous source de joie et que nous puissions unir à nous par amitié ou par quelque genre de relation que ce soit ; et ainsi, tout ce qu'il y a dans la Nature à part les hommes, la règle de notre utilité n'exige pas de le conserver ; mais elle nous enseigne, selon les divers usages que nous pouvons en faire, à le conserver, à le détruire ou à l'adapter à notre usage de telle ou telle façon.

Caput xxvii

Utilitas, quam ex rebus, quae extra nos sunt, capimus, est praeter experientiam et cognitionem, quam acquirimus ex eo, quod easdem observamus, et ex | his formis in alias mutamus, praecipua corporis conservatio; et hac ratione res illae imprimis utiles sunt, quae corpus ita alere et nutrire possunt, ut ejus omnes partes officio suo recte fungi queant. Nam quo corpus aptius est, ut pluribus modis possit affici, et corpora externa pluribus modis afficere, eo mens ad cogitandum est aptior (vide prop. 38. et 39. p. 4.). At hujus notae perpauca in natura esse videntur, quare ad corpus, ut requiritur, nutriendum necesse est multis naturae diversae alimentis uti. Quippe humanum corpus ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo alimento indigent et vario, ut totum corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura concipiendum. 230

Caput xxviii

Ad haec autem comparandum vix uniuscujusque vires sufficerent, nisi homines operas mutuas traderent. Verum omnium rerum compendium pecunia attulit, unde factum, ut ejus imago mentem vulgi maxime occupare soleat, quia vix ullam laetitiae speciem imaginari possunt, nisi concomitante nummorum idea tanquam causa.

Caput xxix

Sed hoc vitium eorum tantum est, qui non ex indigentia nec propter necessitates nummos quaerunt, sed quia lucri artes didicerunt, quibus se magnifice efferunt. Caeterum corpus ex consuetudine pascunt, sed parce, quia | tantum de suis bonis se perdere credunt, quantum sui corporis conservationi impendunt. At qui verum nummorum usum norunt, et divitiarum modum ex sola indigentia moderantur, paucis contenti vivunt. 231

A.C. 16 *Verum* OP V : *Doch* NS ; post *traderent* lacunam suspicatus est Meijer (quem secutus est Baensch) ; vd. autem notam 276 ‖ *pecunia* OP : *argentum* V : *het gelt* NS (quod exprimit utramque vocem)

A.T. 16 « operas mutuas traderent » : cf. Ter. *Phorm.* 267. ‖ « rerum compendium » : cf. TTP 5.7 (*Œuvres* III 218.11) ; vd. etiam notam 276. 22–23 « se magnifice efferunt » : cf. Ter. *Heaut.* 709.

Chapitre 27

L'utilité que nous tirons des choses qui sont hors de nous, outre l'expérience et la connaissance que nous acquérons en les observant et en les faisant passer d'une forme à l'autre, c'est principalement la conservation du corps ; et sous ce rapport sont utiles au premier chef les choses qui peuvent alimenter et nourrir le corps de telle sorte que toutes ses parties puissent exercer correctement leur fonction. Car plus le corps est apte à pouvoir être affecté de plus de façons, et à pouvoir affecter de plus de façons les corps extérieurs, plus l'âme est apte à penser (voir prop. 38 et 39). Mais il semble exister très peu de choses dans la nature qui aient ce caractère ; c'est pourquoi il est nécessaire, afin de nourrir le corps comme il est requis, d'user d'un grand nombre d'aliments de nature différente. Le corps humain se compose en effet d'un très grand nombre de parties de natures différentes, qui ont besoin d'une alimentation continuelle et variée pour que le corps tout entier soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et par conséquent pour que l'âme soit elle aussi également apte à concevoir un plus grand nombre de choses. 274

Chapitre 28

Or pour se les procurer, les forces d'un seul, quel qu'il soit, ne suffiraient guère, si les hommes ne se rendaient pas de mutuels services[275]. Mais[276] l'argent, il est vrai, a apporté un abrégé de toutes choses, et de là vient que son image occupe ordinairement la plus grande place dans l'âme de la foule ; car ils ne peuvent guère imaginer une espèce de joie que n'accompagne pas l'idée de la monnaie comme cause.

Chapitre 29

Mais il n'y a là un vice que chez ceux qui cherchent l'argent non pas par besoin ni en vue du nécessaire, mais parce qu'ils ont appris les techniques d'enrichissement, ce dont ils s'enorgueillissent hautainement[277]. Au demeurant ils donnent au corps sa pâture comme tout le monde, mais chichement, parce qu'ils croient perdre sur leurs biens propres autant qu'ils dépensent pour la conservation de leur corps. Quant à ceux qui connaissent l'usage véritable de l'argent et règlent la mesure des richesses sur le besoin seul, ceux-là vivent contents de peu. 275

Caput xxx

Cum igitur res illae sint bonae, quae corporis partes juvant, ut suo officio fungantur, et laetitia in eo consistat, quod hominis potentia, quatenus mente et corpore constat, juvatur vel augetur, sunt ergo illa omnia, quae laetitiam afferunt, bona. Attamen, quoniam contra non eum in finem res agunt, ut nos laetitia afficiant, nec earum agendi potentia ex nostra utilitate temperatur, et denique, quoniam laetitia plerumque ad unam corporis partem potissimum refertur, habent ergo plerumque laetitiae affectus (nisi ratio et vigilantia adsit) et consequenter cupiditates etiam, quae ex iisdem generantur, excessum; ad quod accedit, quod ex affectu id primum habeamus, quod in praesenti suave est, nec futura aequali animi affectu aestimare possumus. Vide schol. pr. 44. et schol. pr. 60. p. 4.

Caput xxxi

At superstitio id contra videtur statuere bonum esse, quod tristitiam, et id contra malum, quod laetitiam affert. Sed, ut jam diximus (vide schol. prop. 45. p. 4.), nemo, nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur. Nam quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, et consequenter eo magis de natura divina participamus, nec laetitia unquam mala | esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur. At qui contra 232
metu ducitur, et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

Caput xxxii

Sed humana potentia admodum limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur; atque adeo potestatem absolutam non habemus res, quae extra nos, sunt ad nostrum usum aptandi. Attamen ea, quae nobis eveniunt contra id, quod nostrae utilitatis ratio postulat, aequo animo feremus, si conscii simus nos functos nostro officio fuisse, et potentiam, quam habemus, non potuisse se eo usque extendere, ut eadem vitare possemus, nosque partem totius naturae esse, cujus ordinem sequimur. Quod si clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est, pars melior nostri, in eo plane acquiescet, et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam quatenus

A. C. 10 *praesenti* OP V edd. fere omnes : *praesentia* Leopold 26 Ge Ba 12 *p. 4* V (NS) Schmidt Br edd. post. : *p. 3* OP Pa Gf Ri

A. T. 29 « pars melior nostri » : cf. TTP 4.4 : « Cum melior pars nostri sit intellectus » (*Œuvres*, III, 184.29).

Chapitre 30

Aussi, comme les choses bonnes sont celles qui aident les parties du corps à exercer leur fonction, et comme la joie consiste en ce que la puissance de l'homme, en tant qu'il comporte âme et corps, est aidée ou augmentée, tout ce qui apporte de la joie est donc bon. Cependant, puisque les choses, en revanche, n'ont pas pour fin, quand elles agissent, de nous affecter de joie, puisque leur puissance d'agir n'est pas réglée d'après notre utilité, et enfin puisque la plupart du temps la joie se rapporte principalement à une seule partie du corps, les affects de joie, et par conséquent aussi les désirs qu'ils engendrent, ont donc la plupart du temps de l'excès (si n'interviennent pas Raison et vigilance). À quoi s'ajoute que l'affect nous fait mettre à la première place ce qui dans le moment présent est agréable, et que nous ne pouvons pas apprécier d'un égal affect du cœur les choses futures. Voir le scolie de la prop. 44 et le scolie de la prop. 60.

Chapitre 31

La superstition, en revanche, semble poser qu'est bon ce qui apporte de la tristesse, et inversement qu'est mauvais ce qui apporte de la joie. Mais comme nous l'avons déjà dit (voir le scolie de la prop. 45), seul un envieux se réjouit de mon impuissance et de ma peine. Car plus grande est la joie dont nous sommes affectés, plus grande est la perfection à laquelle nous passons, et par conséquent plus nous participons de la nature divine; et une joie ne peut jamais être mauvaise, que règle le vrai principe de notre utilité. Au contraire, 276
celui qui est conduit par la crainte et fait le bien pour éviter le mal, celui-là n'est pas conduit par la Raison.

Chapitre 32

Mais la puissance humaine est tout à fait limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment; aussi n'avons-nous pas un pouvoir absolu pour adapter à notre usage les choses qui sont hors de nous. Pourtant, si quelque chose nous arrive à l'encontre de ce que réclame le principe de notre utilité, nous le supporterons sereinement si nous avons conscience d'avoir exercé notre fonction, de ce que la puissance dont nous disposons n'a pas pu s'étendre jusqu'au point de pouvoir l'éviter, et de ce que nous sommes une partie de la Nature totale dont nous suivons l'ordre. Si nous le comprenons clairement et distinctement, cette partie de nous qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure partie de nous-mêmes[278], y trouvera une pleine satisfaction

intelligimus, nihil appetere, nisi id, quod necessarium est, nec absolute, nisi in veris, acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit.

FINIS QUARTAE PARTIS

et s'efforcera de persévérer dans cette satisfaction. Car, en tant que nous comprenons, nous ne pouvons rien rechercher sinon ce qui est nécessaire, ni, absolument, trouver de satisfaction ailleurs que dans le vrai ; et ainsi, dans la mesure où nous comprenons ces choses correctement, l'effort de la partie la meilleure de nous-mêmes s'accorde avec l'ordre de la Nature totale.

FIN DE LA QUATRIÈME PARTIE

ETHICES 233

Pars Quinta

DE

Potentia Intellectus seu de

LIBERTATE HUMANA

Praefatio

Transeo tandem ad alteram ethices partem, quae est de modo sive via, quae ad libertatem ducit. In hac ergo de potentia rationis agam ostendens, quid ipsa ratio in affectus possit, et deinde, quid mentis libertas seu beatitudo sit, ex quibus videbimus, quantum sapiens potior sit ignaro. Quomodo autem et qua via debeat intellectus perfici, et qua deinde arte corpus sit curandum, ut possit suo officio recte fungi, huc non pertinet; hoc enim ad medicinam, illud autem ad logicam spectat. Hic igitur, ut dixi, de sola mentis seu rationis potentia agam, et ante omnia, quantum et quale imperium in affectus habeat ad eosdem coercendum et moderandum, ostendam. Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere jam supra demonstravimus.

[2] *Stoici tamen putarunt eosdem a nostra voluntate absolute pendere nosque iis absolute imperare posse. Attamen ab experientia reclamante, non vero ex suis principiis, coacti sunt fateri usum et studium non parvum requiri ad eosdem coercendum et moderandum. Quod quidam exemplo duorum canum (si recte memini), | unius scilicet domestici, alterius venatici, conatus est ostendere, nempe* 234
quia usu efficere tandem potuit, ut domesticus venari, venaticus contra a leporibus sectandis abstinere assuesceret.

[3] *Huic opinioni non parum favet Cartesius. Nam statuit animam seu mentem unitam praecipue esse cuidam parti cerebri, glandulae scilicet pineali*

A.C. 1 *Ethices* OP (NS) : deest V

A.T. 20 « exemplo duorum canorum » : cf. Desc. *Pass. an.* § 50 ; Aesop. 112, 394 ; Plut. *De lib.* 4 ; Fontaine, *Fables* VIII, 24 ; vd. notam 282. 24–452.2 Desc. *Pass. an.* § 31. 24–25 « animam seu mentem » : vd. notam 283.

ÉTHIQUE[279] 277

Cinquième Partie

DE

la Puissance de l'Entendement ou de la

LIBERTÉ HUMAINE

Préface[280]

Je passe enfin à l'autre partie de l'éthique[281], *qui concerne la façon d'aller à la liberté, autrement dit la voie qui y conduit. J'y traiterai donc de la puissance de la Raison, en montrant ce que peut la Raison elle-même sur les affects, et ensuite ce qu'est la liberté de l'âme autrement dit la béatitude, ce qui nous fera voir combien le sage est plus puissant que l'ignorant. Mais comment et par quelle voie l'entendement doit être perfectionné, et ensuite par quel art il faut prendre soin du corps pour qu'il puisse exercer sa fonction correctement, c'est ici hors de propos: la première question regarde en effet la logique, et la seconde la médecine. Je vais donc ici, comme je l'ai dit, traiter de la seule puissance de l'âme, autrement dit de la Raison, et montrer avant tout quel empire et de quelle sorte elle a sur les affects pour les contrarier et les modérer. Car nous n'avons pas sur eux un empire absolu, nous l'avons déjà démontré plus haut.*

[2] *Les Stoïciens, pourtant, ont pensé que les affects dépendent absolument de notre volonté et que nous pouvons leur commander absolument. Cependant, devant les protestations de l'expérience, et non pas en vertu de leurs propres principes, ils ont été contraints d'avouer qu'il est requis beaucoup de pratique et d'application pour les contrarier et pour les modérer: l'un d'entre eux s'est efforcé de le montrer avec l'exemple des deux chiens (si ma mémoire est bonne)*[282], *le chien domestique et le chien de chasse, puisque la pratique a réussi à faire que le chien* 278
domestique s'habitue à chasser et le chien de chasse, inversement, à s'abstenir de courir après les lièvres.

[3] *Cette opinion a toute la faveur de Descartes. Car il pose que l'âme ou l'esprit*[283] *est unie de façon privilégiée à une certaine partie du cerveau, la petite*

dictae, cujus ope mens motus omnes, qui in corpore excitantur, et ⟨etiam⟩ objecta externa sentit, quamque mens eo solo, quod vult, varie movere potest. Hanc glandulam in medio cerebri ita suspensam esse statuit, ut minimo spirituum animalium motu possit moveri. Deinde statuit, quod haec glans tot variis modis in medio cerebro suspendatur, quot variis modis spiritus animales in eandem impingunt, et quod praeterea tot varia vestigia in eadem imprimantur, quot varia objecta externa ipsos spiritus animales versus eandem propellunt, unde fit, ut, si glans postea ab animae voluntate illam diversimode movente hoc aut illo modo suspendatur, quo semel fuit suspensa a spiritibus hoc aut illo modo agitatis, tum ipsa glans ipsos spiritus animales eodem modo propellet et determinabit, ac antea a simili glandulae suspensione repulsi fuerant. Praeterea statuit unamquamque mentis voluntatem natura esse unitam certo cuidam glandis motui. Ex. gr. si quis voluntatem habet objectum remotum intuendi, haec voluntas efficiet, ut pupilla dilatetur; sed si de sola dilatanda pupilla cogitet, nihil proderit ejus rei habere voluntatem, quia natura non junxit motum glandis, qui inservit impellendis spiritibus versus nervum opticum modo conveniente dilatandae vel contrahendae pupillae cum voluntate eandem dilatandi vel contrahendi, sed demum cum voluntate intuendi objecta remota vel proxima. Denique statuit, quod, etsi unusquisque motus hujus glandulae videatur | connexus esse per naturam singulis 235
ex nostris cogitationibus ab initio nostrae vitae, aliis tamen per habitum possunt jungi, quod probare conatur art. 50. p. 1. de Pass. Animae. Ex his concludit nullam esse tam imbecillem animam, quae non possit, cum bene dirigitur, acquirere potestatem absolutam in suas passiones. Nam hae, ut ab eo definiuntur, sunt perceptiones aut sensus aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque (*NB.*) producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spirituum (*vide art. 27 p. 1. Pass. Anim.*). *At quandoquidem cuilibet voluntati possumus jungere motum quemcunque glandis et consequenter spirituum, et determinatio voluntatis a sola nostra potestate pendet, si igitur nostram voluntatem certis et firmis judiciis, secundum quae nostrae vitae actiones dirigere volumus, determinemus, et motus passionum, quas habere volumus, hisce judiciis jungamus, imperium acquiremus absolutum in nostras passiones.*

A.C. 1 *etiam* V (NS) : deest OP 25 *(NB.)* V (NS) OP-corr edd. recc. (praeter Cr) : *(merk)* NS : deest OP ante corr. edd. vett. Cr; vd. notam 284

glande qu'on appelle pinéale : c'est par elle que l'âme sent tous les mouvements qui sont excités dans le corps et qu'elle sent du même coup les objets extérieurs ; et c'est elle que, par le simple fait de vouloir, l'âme peut mouvoir diversement. Il pose que cette petite glande est suspendue au milieu du cerveau de telle façon que le moindre mouvement des esprits animaux peut la mouvoir. Il pose ensuite que cette glande est suspendue au milieu du cerveau en autant de diverses façons qu'il y a de diverses façons pour les esprits animaux de venir la heurter ; et, en outre, qu'il y a autant de traces diverses qui s'y impriment que d'objets extérieurs divers qui poussent vers elle les esprits animaux ; d'où il résulte que, si par la suite la volonté de l'âme, qui meut la glande de diverses façons, la suspend de telle ou telle façon dont elle se trouve avoir été une fois suspendue par les esprits animaux agités de telle ou telle façon, la glande va alors pousser et déterminer les esprits animaux de la même façon qu'ils avaient été auparavant repoussés par une suspension semblable de la petite glande. Il pose en outre que chacune des volontés de l'âme est par nature unie à un certain mouvement de la glande. Par exemple, si l'on a la volonté de regarder un objet éloigné, cette volonté fera que la pupille se dilatera ; mais si l'on se contente de penser à dilater la pupille, il ne servira à rien d'en avoir la volonté ; car la nature n'a pas joint le mouvement de la glande, qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique de la façon qui convient pour dilater ou pour contracter la pupille, à la volonté de la dilater ou de la contracter : elle l'a joint seulement à la volonté de regarder des objets proches ou éloignés. Il pose enfin que, même si chacun des mouvements de cette petite glande semble bien avoir été relié par nature dès le commencement de 279
notre vie à une seule de nos pensées, ces mouvements peuvent pourtant être joints à d'autres par l'habitude ; et il s'efforce de le prouver à l'article 50 de la première partie des Passions de l'âme. *D'où il conclut qu'il n'est point d'âme si faible qu'elle ne puisse, quand elle est bien dirigée, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions. Car, selon la définition qu'il en donne, elles sont des* perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui *(N.B.)*[284] sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits *(voir article 27 de la première partie des* Passions de l'âme*). Or, puisque nous pouvons joindre à n'importe quelle volonté tout mouvement de la glande et, par conséquent, des esprits, et puisque la détermination de la volonté dépend de notre seul pouvoir, si donc nous déterminons notre volonté à des jugements fermes et arrêtés suivant lesquels nous voulons conduire les actions de notre vie, et si nous joignons à ces jugements les mouvements des passions que nous voulons avoir, nous acquerrons sur nos passions un empire absolu.*

[4] *Haec est clarissimi hujus viri sententia (quantum ex ipsius verbis conjicio), quam ego vix credidissem a tanto viro prolatam esse, si minus acuta fuisset. Profecto mirari satis non possum, quod vir philosophus, qui firmiter statuerat nihil deducere nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod clare et distincte perciperet, et qui toties scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiorem. Quid, quaeso, per mentis et corporis unionem intelligit? Quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae? Vellem sane, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed ille mentem a corpore adeo distinctam | conceperat, ut nec hujus* 236
unionis nec ipsius mentis ullam singularem causam assignare potuerit, sed necesse ipsi fuerit ad causam totius universi, hoc est, ad Deum recurrere. Deinde pervelim scire, quot motus gradus potest glandulae isti pineali mens tribuere, et quanta cum vi eandem suspensam tenere potest? Nam nescio, an haec glans tardius vel celerius a mente circumagatur quam a spiritibus animalibus, et an motus passionum, quos firmis judiciis arcte junximus, non possint ab iisdem iterum a causis corporeis disjungi, ex quo sequeretur, ut, quamvis mens firmiter proposuerit contra pericula ire, atque huic decreto motus audaciae junxerit, viso tamen periculo glans ita suspendatur, ut mens non nisi de fuga possit cogitare; et sane, cum nulla detur ratio voluntatis ad motum, nulla etiam datur comparatio inter mentis et corporis potentiam seu vires; et consequenter hujus vires nequaquam viribus illius determinari possunt. His adde, quod nec haec glans ita in medio cerebro sita reperiatur, ut tam facile totque modis circumagi possit, et quod nec etiam omnes nervi ad cavitates usque cerebri protendantur. Denique omnia, quae de voluntate ejusque libertate asserit, omitto, quandoquidem haec falsa esse satis superque ostenderim.

[5] *Igitur quia mentis potentia, ut supra ostendi, sola intelligentia definitur, affectuum remedia, quae omnes experiri quidem, sed non accurate observare nec distincte videre credo, sola mentis cognitione determinabimus, et ex eadem illa omnia, quae ad ipsius beatitudinem spectant, deducemus.* |

A. C. 16 *arcte* OP V : *door kunst* NS, perperam ; vd. Tab. II ad loc. 23 *nec etiam* V (NS) : *non* OP

A. T. 22 « nec haec glans ita in medio cerebro sita reperiatur » : vd. notam 285. 25 « ostenderim » : supra, I prop. 32 (142.6–16), II prop. 35 sch. (210.6–9), II prop. 48 (228.5–12), III prop. 2 sch. (250.7–8), IV praef. ¶ 3 (342.29–344.2) ; cf. I app. ¶ 3 (150.23–26), PPC praef. (Ge I, 132.1–20), Ep 58 (Ge IV, 266–267.6). 26 « supra ostendi » : fort. III prop. 3 cum dem. (vd. infra, V prop. 4 sch., sub fin., 460.2–5) ; cf. IV app. 5 (434.5–8), IV app. 32 (446.22–448.4).

[4] *Voilà la thèse de cet homme illustre (pour autant que j'en juge d'après ses propres expressions) ; et j'aurais eu peine à croire, quant à moi, qu'un si grand homme l'ait énoncée si elle avait été moins subtile. Franchement, je ne puis assez m'étonner qu'un philosophe qui avait soutenu avec constance ne rien déduire que de principes connus par eux-mêmes et ne rien affirmer qu'il ne perçût clairement et distinctement, et qui avait si souvent reproché aux Scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, admette une hypothèse qui est plus occulte que toute qualité occulte. Qu'entend-il, je le demande, par union de l'âme et du corps ? Et, disons-le, quel concept clair et distinct a-t-il d'une pensée très étroitement unie à une certaine petite parcelle de quantité ? Je voudrais bien qu'il ait expliqué cette union par sa cause prochaine. Mais il avait conçu l'âme* 280
comme étant si distincte du corps qu'il n'a pu assigner aucune cause singulière ni à cette union ni à l'âme elle-même, et qu'il a dû recourir à la cause de l'Univers tout entier, c'est-à-dire à Dieu. Je voudrais bien savoir ensuite combien de degrés de mouvement l'âme peut attribuer à cette petite glande pinéale, et avec quelle quantité de force elle peut la tenir suspendue. Car je ne sais si cette glande est entraînée par l'âme plus lentement ou plus vite que par les esprits animaux, si les mouvements des passions que nous avons étroitement joints à de fermes jugements ne peuvent pas en être à nouveau disjoints par des causes corporelles, – d'où il suivrait que, bien que l'âme se soit proposé fermement d'aller au-devant du danger et qu'elle ait joint à ce décret les mouvements de l'audace, la glande, à la vue du danger, soit pourtant suspendue de telle sorte que l'âme ne puisse penser qu'à la fuite. Au fond, puisqu'il n'y a aucun rapport entre volonté et mouvement, il n'y a non plus aucune comparaison possible entre la puissance ou les forces de l'âme et celles du corps, et par conséquent les forces de l'un ne sauraient en aucune façon être déterminées par celles de l'autre. Ajoutons que l'on ne trouve pas de glande située au milieu du cerveau[285] *qui puisse être poussée de côté et d'autre si facilement et de tant de façons, et que les nerfs non plus ne se prolongent pas tous jusqu'aux cavités du cerveau. Je passe enfin sur tout ce qu'il affirme de la volonté et de sa liberté, car j'en ai montré assez et plus qu'assez la fausseté.*

[5] *Donc, puisque la puissance de l'âme, comme je l'ai montré plus haut, se définit par la seule intelligence, c'est par la seule connaissance de l'âme que nous allons déterminer les remèdes aux affects – remèdes dont tous ont l'expérience, je crois, mais sans les observer avec soin ni les voir distinctement – et c'est d'elle que nous allons déduire tout ce qui regarde sa béatitude.*

Axiomata 237

I. Si in eodem subjecto duae contrariae actiones excitentur, debebit necessario vel in utraque vel in una sola mutatio fieri, donec desinant contrariae esse.

II. Effectus potentia definitur potentia ipsius causae, quatenus ejus essentia per ipsius causae essentiam explicatur vel definitur.

Patet hoc axioma ex prop. 7. part. 3.

Propositio I

Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.

Demonstratio

Ordo et connexio idearum idem est (*per prop. 7. p.* 2.) ac ordo et connexio rerum, et vice versa ordo et connexio rerum idem est (*per coroll. prop.* 6. *et* 7. *p.* 2.) ac ordo et connexio idearum. Quare sicuti ordo et connexio idearum in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis (*per prop.* 18. *p.* 2.), sic vice versa (*per prop.* 2. *p.* 3.) ordo et connexio affectionum corporis fit, prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente. Q.E.D.

Propositio II

Si animi commotionem seu affectum a causae externae cogitatione amoveamus et aliis jungamus cogitationibus, tum amor seu odium erga causam externam, ut et animi fluctuationes, quae ex his affectibus oriuntur, destruentur. |

Demonstratio 238

Id enim, quod formam amoris vel odii constituit, est laetitia vel tristitia concomitante idea causae externae (*per defin.* 6. *et* 7. *affect.*); hac igitur sublata amoris vel odii forma simul tollitur; adeoque hi affectus, et qui ex his oriuntur, destruuntur. Q.E.D.

Propositio III

Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam.

Demonstratio

Affectus, qui passio est, idea est confusa (*per gener. affect. defin.*). Si itaque ipsius affectus claram et distinctam formemus ideam, haec idea ab ipso affectu, quatenus ad solam mentem refertur,

Axiomes 281

1. Si en un même sujet deux actions contraires sont excitées, il faudra nécessairement qu'un changement se produise ou bien dans chacune d'elles ou bien dans une seule jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires.

2. La puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause, dans la mesure où son essence s'explique ou se définit par l'essence de sa cause.

Cet axiome est évident à partir de la prop. 7 de la partie III.

Proposition 1

Selon que les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'âme, ainsi, exactement, les affections du corps ou images des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans le corps.

Démonstration

L'ordre et la connexion des idées est le même (*en vertu de la prop.* 7 *p.* II) que l'ordre et la connexion des choses; et réciproquement l'ordre et la connexion des choses est le même (*en vertu des corollaires des prop.* 6 *et* 7 *p.* II) que l'ordre et la connexion des idées. C'est pourquoi, de même que l'ordre et la connexion des idées dans l'âme se fait selon l'ordre et l'enchaînement des affections du corps (*en vertu de la prop.* 18 *p.* II), de même, réciproquement (*en vertu de la prop.* 2 *p.* III), l'ordre et la connexion des affections du corps se fait selon que les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'âme. C.Q.F.D.

Proposition 2

Si nous écartons une émotion, ou un affect de la pensée d'une cause extérieure pour le joindre à des pensées différentes, alors sont détruits l'amour ou la haine envers la cause extérieure, comme aussi les états d'irrésolution qui naissent de ces affects.

Démonstration 282

En effet, ce qui constitue la forme de l'amour ou de la haine, c'est la joie ou la tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure (*en vertu des déf.* 6 *et* 7 *des affects*); donc, une fois cette idée ôtée, la forme de l'amour ou de la haine disparaît en même temps; et ainsi sont détruits ces affects et ceux qui en naissent. C.Q.F.D.

Proposition 3

Un affect qui est une passion cesse d'être une passion aussitôt que nous en formons une idée claire et distincte.

Démonstration

Un affect qui est une passion est une idée confuse (*en vertu de la définition générale des affects*). C'est pourquoi, si nous formons de cet affect une idée claire et distincte, cette idée n'aura avec

non nisi ratione distinguetur (*per prop.* 22. *p.* 2.); adeoque (*per prop.* 3. *p.* 3.) affectus desinet esse passio. Q.E.D.

Corollarium

Affectus igitur eo magis in nostra potestate est et mens ab eo minus patitur, quo nobis est notior.

Propositio IV

Nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum.

Demonstratio

Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate (*per prop.* 38. *p.* 2.); adeoque (*per prop.* 12. *et lemma* 2., *quod habetur post schol. prop.* 13. *p.* 2.) nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur nullum esse affectum, cujus non possumus aliquem clarum et distinctum formare conceptum. Est namque |affectus corporis affectionis idea (*per gen. affect. defin.*), quae propterea 239
(*per prop. praec.*) aliquem clarum et distinctum involvere debet conceptum.

Scholium

Quandoquidem nihil datur, ex quo aliquis effectus non sequatur (*per prop.* 36. *p.* 1.), et quicquid ex idea, quae in nobis est adaequata, sequitur, id omne clare et distincte intelligimus (*per prop.* 40. *p.* 2.), hinc sequitur unumquemque potestatem habere se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur. Huic igitur rei praecipue danda est opera, ut unumquemque affectum, quantum fieri potest, clare et distincte cognoscamus, ut sic mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quae clare et distincte percipit et in quibus plane acquiescit; atque adeo, ut ipse affectus a cogitatione causae externae separetur et veris jungatur cogitationibus; ex quo fiet, ut non tantum amor, odium, etc. destruantur (*per prop.* 2. *hujus*), sed ut etiam appetitus seu cupiditates, quae ex tali affectu oriri solent, excessum habere nequeant (*per prop.* 61. *p.* 4.). Nam apprime notandum est unum eundemque esse appetitum, per quem homo tam agere, quam pati dicitur. Ex. gr. cum natura humana ita comparatum esse ostendimus, ut unusquisque appetat, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant (*vide schol. prop.* 31. *p.* 3.); qui quidem appetitus in homine, qui ratione non ducitur, passio est, quae ambitio vocatur nec multum a superbia discrepat; et contra in homine, qui ex rationis dictamine vivit, actio seu virtus est, quae pietas appellatur (*vide schol.* 1. *prop.* 37. *p.* 4. *et* 2. *demonstrat. ejusdem prop.*). Et hoc modo omnes appetitus seu cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur; atque eaedem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur vel generantur. Nam omnes cupiditates, quibus ad aliquid

A.C. 1 *per prop.* 22. *p.* 2. conicimus (NS) : *per prop.* 22. *p.* 2. *cum ejusdem schol.* OP V Pa Gf Ri : *per prop.* 21. *p.* 2 *cum ejusdem schol.* Schmidt Br Gi edd. recc.; vd. notam 286 14 *gen. affect. defin.* OP (similiter V) : *Bepaling der algemene hartstochten* NS, perperam; vd. Tab. II ad. loc. 26 nomen numerale *61.* Schmidt Br Gi edd. recc. : *62.* OP V (NS) Pa Gf Ri 33 *accensentur* OP : *reputantur* V : *worden toegerekent* NS

l'affect même, en tant qu'on le rapporte à l'âme seule, qu'une distinction de raison (*en vertu de la prop.* 22 *p.* II[286]); et ainsi (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III) l'affect cessera d'être une passion. C.Q.F.D.

Corollaire

Un affect est donc d'autant plus en notre pouvoir, et l'âme en pâtit d'autant moins, que nous le connaissons mieux.

Proposition 4

Il n'est pas d'affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct.

Démonstration

Ce qui est commun à toutes choses ne peut être conçu qu'adéquatement (*en vertu de la prop.* 38 *p.* II), et ainsi (*en vertu de la prop.* 12 *et du lemme* 2 *qui suit le scolie de la prop.* 13 *p.* II) il n'est pas d'affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct. C.Q.F.D.

Corollaire

Il s'ensuit qu'il n'est pas d'affect dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct. Car un affect est l'idée d'une affection du corps (*en vertu de la définition générale des affects*), 283
laquelle pour cette raison (*en vertu de la prop. précéd.*) doit impliquer quelque concept clair et distinct.

Scolie

Comme il n'y a rien de quoi ne suive quelque effet (*en vertu de la prop.* 36 *p.* I), et comme nous comprenons clairement et distinctement tout ce qui suit d'une idée qui en nous est adéquate (*en vertu de la prop.* 40 *p.* II) : il s'ensuit que chacun a le pouvoir de se comprendre clairement et distinctement, lui-même et ses affects, sinon absolument du moins en partie, et par conséquent de faire en sorte qu'il en pâtisse moins. Voilà donc à quoi il faut s'appliquer principalement : à connaître clairement et distinctement chaque affect, autant que faire se peut, pour que l'âme soit ainsi déterminée par l'affect à penser à des choses qu'elle perçoit clairement et distinctement et dans lesquelles elle trouve une entière satisfaction ; et, par conséquent, pour que l'affect lui-même soit séparé de la pensée d'une cause extérieure pour être joint à des pensées vraies. D'où il adviendra non seulement qu'amour, haine, etc. seront détruits (*en vertu de la prop.* 2), mais encore que les appétits ou désirs qui ont coutume de naître d'un tel affect ne pourront avoir d'excès (*en vertu de la prop.* 61 *p.* IV). Car il faut avant tout remarquer que c'est par un seul et même appétit que l'homme est dit agir et pâtir. Chacun désire, par exemple – la nature humaine est ainsi faite, nous l'avons montré – que tous les autres vivent selon sa propre complexion (*voir sc. de la prop.* 31 *p.* III) : chez un homme qui n'est pas conduit par la Raison, cet appétit est certes une passion nommée ambition, et qui ne diffère pas beaucoup de l'orgueil ; mais il est au contraire, chez un homme qui vit d'après le commandement de la Raison, une action ou vertu qu'on appelle la piété (*voir le scolie* 1 *de la prop.* 37 *p.* IV *avec la dém.* 2 *de cette prop.*). Et de cette façon, tous les appétits ou désirs sont des passions dans la seule mesure où ils naissent d'idées inadéquates, mais les mêmes désirs comptent au nombre des vertus quand ils sont suscités ou

agendum determinamur, tam oriri possunt ab adaequatis quam ab inadaequatis ideis (*vide prop.* 59. *p.* 4.). Atque hoc (ut eo, unde digressus sum, revertar) affectuum remedio, quod scilicet in eorum vera cognitione consistit, nullum praestantius aliud, quod a nostra | potestate pendeat, 240
excogitari potest, quandoquidem nulla alia mentis potentia datur quam cogitandi et adaequatas ideas formandi, ut supra (*per prop.* 3. *p.* 3.) ostendimus.

Propositio V

Affectus erga rem, quam simpliciter et non ut necessariam neque ut possibilem neque ut contingentem imaginamur, caeteris paribus, omnium est maximus.

Demonstratio

Affectus erga rem, quam liberam esse imaginamur, major est quam erga necessariam (*per prop.* 49. *p.* 3.) et consequenter adhuc major quam erga illam, quam ut possibilem vel contingentem imaginamur (*per prop.* 11. *p.* 4.). At rem aliquam ut liberam imaginari nihil aliud esse potest, quam quod rem simpliciter imaginamur, dum causas, a quibus ipsa ad agendum determinata fuit, ignoramus (*per illa, quae in schol. prop.* 35. *p.* 2. *ostendimus*); ergo affectus erga rem, quam simpliciter imaginamur, caeteris paribus, major est quam erga necessariam, possibilem vel contingentem, et consequenter maximus. Q.E.D.

Propositio VI

Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur.

Demonstratio

Mens res omnes necessarias esse intelligit (*per prop.* 29. *p.* 1.) et infinito causarum nexu determinari ad existendum et operandum (*per prop.* 28. *p.* 1.); adeoque (*per prop. praec.*) eatenus efficit, ut ab affectibus, qui ex iis oriuntur, minus patiatur et (*per prop.* 48. *p.* 3.) minus erga ipsas afficiatur. Q.E.D.

Scholium

Quo haec cognitio, quod scilicet res necessariae sint, magis circa | res singulares, quas distinctius 241
et magis vivide imaginamur, versatur, eo haec mentis in affectus potentia major est, quod ipsa etiam experientia testatur. Videmus enim tristitiam boni alicujus, quod periit, mitigari, simulac homo, qui id perdidit, considerat bonum illud servari nulla ratione potuisse. Sic etiam videmus, quod nemo miseretur infantis, propterea quod nescit loqui, ambulare, ratiocinari, et quod denique tot annos quasi sui inscius vivat. At si plerique adulti, et unus aut alter infans, nascerentur, tum unumquemque misereret infantum, quia tum ipsam infantiam non ut rem naturalem et necessariam, sed ut naturae vitium seu peccatum consideraret; et ad hunc modum plura alia notare possemus.

A. C. 2 *ut eo, unde digressus sum, revertar* OP : *ut ad id quod incepi revertar* V (NS) : *om weêr tot het geen te keren, daar af ik begonnen heb* NS ; vd. notam 287

engendrés par des idées adéquates. Car tous les désirs qui nous déterminent à quelque action peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates (*voir prop.* 59 *p.* IV). Mais revenons au point de départ de cette digression[287]. Ce remède aux affects, qui consiste en leur connaissance vraie, on n'en peut imaginer de meilleur qui dépende de notre pouvoir, puisqu'il 284
n'y a dans l'âme aucune autre puissance que celle de penser et de former des idées adéquates, comme nous l'avons montré plus haut (*dans la prop.* 3 *de la p.* III).

Proposition 5

Un affect envers une chose que nous imaginons tout simplement, sans l'imaginer ni comme nécessaire ni comme possible ni comme contingente, est, toutes choses égales d'ailleurs, le plus grand de tous.

Démonstration

Un affect envers une chose dont nous imaginons qu'elle est libre est plus grand qu'envers une chose nécessaire (*en vertu de la prop.* 49 *p.* III), et par conséquent plus grand encore qu'envers celle que nous imaginons comme possible ou comme contingente (*en vertu de la prop.* 11 *p.* IV). Mais imaginer quelque chose comme libre ne peut rien être d'autre que le fait d'imaginer tout simplement la chose, tout en ignorant les causes qui l'ont déterminée à agir (*en vertu de ce que nous avons montré dans le scolie de la prop.* 35, *p.* II). Un affect envers une chose que nous imaginons tout simplement est donc, toutes choses égales d'ailleurs, plus grand qu'envers une chose nécessaire, possible ou contingente, et par conséquent il est le plus grand de tous. C.Q.F.D.

Proposition 6

Dans la mesure où l'âme comprend toutes choses comme nécessaires, elle a une plus grande puissance sur ses affects, autrement dit elle en pâtit moins.

Démonstration

L'âme comprend que toutes les choses sont nécessaires (*en vertu de la prop.* 29 *p.* I) et sont déterminées à exister et à opérer par un nœud infini de causes (*en vertu de la prop.* 28 *p.* I); et ainsi elle parvient dans cette mesure à moins pâtir des affects qui en naissent, et (*en vertu de la prop.* 48 *p.* III) à être moins affectée envers elles. C.Q.F.D.

Scolie

Plus cette connaissance de la nécessité des choses porte sur les choses singulières, que nous 285
imaginons plus distinctement et avec plus de vivacité, plus grande est cette puissance de l'âme sur les affects : l'expérience elle-même en témoigne. Nous voyons en effet s'atténuer la tristesse causée par la perte d'un bien, aussitôt que l'homme qui l'a perdu considère qu'il n'aurait pu de toute manière le conserver. De même aussi nous voyons que personne ne plaint un petit enfant de ce qu'il ne sait ni parler, ni marcher, ni raisonner, bref, de ce qu'il passe tant d'années à vivre comme inconscient de lui-même. Mais si la plupart naissaient adultes, et si l'un ou l'autre seulement naissait enfant, on plaindrait alors quiconque serait enfant, car c'est alors l'enfance elle-même que l'on considérerait non pas comme une chose naturelle et nécessaire mais comme un vice ou un péché de la nature. Et de cette façon, nous pourrions faire plusieurs autres remarques.

Propositio VII

Affectus, qui ex ratione oriuntur vel excitantur, si ratio temporis habeatur, potentiores sunt iis, qui ad res singulares referuntur, quas ut absentes contemplamur.

Demonstratio

Rem aliquam ut absentem non contemplamur ex affectu, quo eandem imaginamur, sed ex eo, quod corpus alio afficitur affectu, qui ejusdem rei existentiam secludit (*per prop.* 17. *p.* 2.). Quare affectus, qui ad rem, quam ut absentem contemplamur, refertur, ejus naturae non est, ut reliquas hominis actiones et potentiam superet (*de quibus vide prop.* 6. *p.* 4.), sed contra ejus naturae est, ut ab iis affectionibus, quae existentiam externae ejus causae secludunt, coerceri aliquo modo possit (*per prop.* 9. *p.* 4.). At affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates (*vide rationis defin. in* 2. *schol. prop.* 40. *p.* 2.), quas semper ut praesentes contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum praesentem existentiam secludat) et quas semper eodem modo imaginamur (*per prop.* 38. *p.* 2.). Quare talis affectus idem semper manet, et consequenter (*per ax.* 1. *hujus*) affectus, qui eidem sunt contrarii, quique a suis causis externis non foventur, eidem magis magisque sese accommodare debebunt, | donec non amplius sint 242
contrarii, et eatenus affectus, qui ex ratione oritur, est potentior. Q.E.D.

Propositio VIII

Quo affectus aliquis a pluribus causis simul concurrentibus excitatur, eo major est.

Demonstratio

Plures causae simul plus possunt, quam si pauciores essent (*per prop.* 7. *p.* 3.); adeoque (*per prop.* 5. *p.* 4.), quo affectus aliquis a pluribus causis simul excitatur, eo fortior est. Q.E.D.

Scholium

Haec propositio patet etiam ex axiomate 2. hujus partis.

Propositio IX

Affectus, qui ad plures et diversas causas refertur, quas mens cum ipso affectu simul contemplatur, minus noxius est, et minus per ipsum patimur, et erga unamquamque causam minus afficimur, quam alius aeque magnus affectus, qui ad unam solam vel pauciores causas refertur.

Proposition 7

Les affects qui naissent de la Raison ou sont excités par elle sont plus puissants, si l'on a égard au temps, que ceux qui se rapportent à des choses singulières que nous nous représentons comme absentes.

Démonstration

Se représenter une chose comme absente ne provient pas de l'affect par lequel nous l'imaginons, mais de ce que le corps est affecté par un autre affect qui exclut l'existence de cette chose (*en vertu de la prop.* 17 *p.* II). C'est pourquoi un affect qui se rapporte à une chose que nous nous représentons comme absente n'est pas de nature à surpasser en l'homme le reste de ses actions et de sa puissance (*voir à ce sujet la prop.* 6 *p.* IV); au contraire il est de nature à pouvoir être en quelque façon contrarié par les affections qui excluent l'existence de sa cause extérieure (*en vertu de la prop.* 9 *p.* IV). Mais un affect qui naît de la Raison se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses (*voir la définition de la Raison au sc.* 2 *de la prop.* 40 *p.* II), propriétés que nous nous représentons toujours comme présentes (car il ne peut rien y avoir qui exclue leur existence présente), et que nous imaginons toujours de la même façon (*en vertu de la prop.* 38 *p.* II). C'est pourquoi un tel affect demeure toujours identique à lui-même, et par conséquent (*en vertu de l'axiome* 1) les affects qui lui sont contraires, et qui ne sont pas alimentés par leurs causes extérieures, devront s'accommoder à lui de plus en plus, jusqu'à ce 286
qu'ils ne lui soient plus contraires; et dans cette mesure l'affect qui naît de la Raison est plus puissant. C.Q.F.D.

Proposition 8

Plus il y a de causes qui concourent ensemble à exciter un affect, plus cet affect est grand.

Démonstration

Plus de causes ont ensemble plus de puissance que s'il y en avait moins (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III); et ainsi (*en vertu de la prop.* 5 *p.* IV), plus il y a de causes qui excitent ensemble un affect, plus cet affect est fort. C.Q.F.D.

Scolie

Cette proposition est évidente aussi d'après l'axiome 2 de cette partie.

Proposition 9

Un affect qui se rapporte à des causes plus nombreuses et plus diverses, que l'âme se représente en même temps que cet affect, est moins nuisible – nous pâtissons moins par lui et nous sommes moins affectés au regard de chacune de ses causes – qu'un autre affect de grandeur égale qui se rapporte à une seule cause ou à des causes moins nombreuses.

Demonstratio

Affectus eatenus tantum malus seu noxius est, quatenus mens ab eo impeditur, quo minus possit cogitare (*per prop.* 26. *et* 27. *p.* 4.); adeoque ille affectus, a quo mens ad plura simul objecta contemplandum determinatur, minus noxius est quam alius aeque magnus affectus, qui mentem in sola unius aut pauciorum objectorum contemplatione ita detinet, ut de aliis cogitare nequeat, quod erat primum. Deinde, quia mentis essentia, hoc est (*per prop.* 7. *p.* 3.), potentia in sola cogitatione consistit (*per prop.* 11. *p.* 2.), ergo mens per affectum, a quo ad plura simul contemplandum determinatur, minus patitur quam per aeque magnum affectum, qui mentem in sola unius aut pauciorum objectorum contemplatione occupatam tenet, quod erat secundum. Denique | hic affectus (*per prop.* 48. *p.* 3.), quatenus ad plures causas externas refertur, est etiam 243
erga unamquamque minor. Q.E.D.

Propositio x

Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum.

Demonstratio

Affectus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (*per prop.* 30. *p.* 4.), qui mali sunt, eatenus mali sunt, quatenus impediunt, quo minus mens intelligat (*per prop.* 27. *p.* 4.). Quamdiu igitur affectibus, qui nostrae naturae contrarii sunt, non conflictamur, tamdiu mentis potentia, qua res intelligere conatur (*per prop.* 26. *p.* 4.), non impeditur, atque adeo tamdiu potestatem habet claras et distinctas ideas formandi et alias ex aliis deducendi (*vide* 2. *schol. prop.* 40. *et schol. prop.* 47. *p.* 2.), et consequenter (*per prop.* 1. *hujus*) tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi affectiones corporis secundum ordinem ad intellectum. Q.E.D.

Scholium

Hac potestate recte ordinandi et concatenandi corporis affectiones efficere possumus, ut non facile malis affectibus afficiamur. Nam (*per prop.* 7. *hujus*) major vis requiritur ad affectus secundum ordinem ad intellectum ordinatos et concatenatos coercendum quam incertos et vagos.

[2] Optimum igitur, quod efficere possumus, quamdiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem seu certa vitae dogmata concipere, eaque memoriae mandare et rebus particularibus, in vita frequenter obviis, continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur, et nobis in promptu sint semper. Ex. gr. inter vitae dogmata posuimus (*vide prop.* 46. *p.* 4. *cum ejusdem schol.*) odium amore seu generositate vincendum, non autem reciproco odio compensandum. Ut autem hoc rationis | praescriptum 244
semper in promptu habeamus, ubi usus erit, cogitandae et saepe meditandae sunt communes hominum injuriae, et quomodo et qua via generositate optime propulsentur; sic enim imaginem

A.C. 5 *in* V (NS) Leopold 48, edd. recc. : *vi* OP edd. vett. 7 *p. 2.* Schmidt edd. recc. (praeter Cf) : *p. 3.* OP V (NS) edd. vett. Cr

Démonstration

Un affect n'est mauvais, autrement dit nuisible, que dans la mesure où l'âme est empêchée par lui de pouvoir penser (*en vertu des prop.* 26 *et* 27 *p.* IV); et ainsi un affect qui détermine l'âme à se représenter ensemble plusieurs objets est moins nuisible qu'un autre affect, d'égale grandeur, qui la retient dans la représentation exclusive d'un seul ou d'un assez petit nombre d'objets si bien qu'elle ne pourrait penser aux autres. C'était le premier point. Ensuite, puisque l'essence de l'âme, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III) sa puissance, consiste dans la seule pensée (*en vertu de la prop.* 11 *p.* II), l'âme pâtit donc moins par un affect qui la détermine à se représenter plusieurs choses ensemble, que par un affect d'égale grandeur, mais qui retient l'âme occupée à se représenter un seul ou un plus petit nombre d'objets. C'était le second point. Enfin cet affect (*en* 287
vertu de la prop. 48 *p.* III), dans la mesure où il se rapporte à plus de causes extérieures, est aussi moindre à l'égard de chacune. C.Q.F.D.

Proposition 10

Aussi longtemps que nous ne sommes pas en proie à des affects qui sont contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps conformément à l'ordre selon l'entendement.

Démonstration

Les affects qui sont contraires à notre nature, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 30 *p.* IV) qui sont mauvais, sont mauvais dans la mesure où ils empêchent l'âme de comprendre (*en vertu de la prop.* 27 *p.* IV). Donc, aussi longtemps que nous ne sommes pas en proie à des affects qui sont contraires à notre nature, la puissance de l'âme, par laquelle elle s'efforce de comprendre les choses (*en vertu de la prop.* 26 *p.* IV), n'est pas empêchée; et ainsi, elle a le pouvoir de former des idées claires et distinctes et de les déduire les unes des autres (*voir le deuxième scolie de la prop.* 40 *et le scolie de la prop.* 47 *p.* II); et par conséquent (*en vertu de la prop.* 1), nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps conformément à l'ordre selon l'entendement. C.Q.F.D.

Scolie[288]

Grâce à ce pouvoir que nous avons d'ordonner et d'enchaîner correctement les affections du corps, nous pouvons faire en sorte qu'il ne soit pas facile pour les affects mauvais de nous affecter. Car (*en vertu de la prop.* 7) une force plus grande est requise pour contrarier des affects ordonnés et enchaînés conformément à l'ordre selon l'entendement que des affects incertains et erratiques.

[2] Ce que nous pouvons donc faire de mieux, tant que nous n'avons pas une connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir une règle de vie correcte, c'est-à-dire certaines maximes de vie, de les confier à la mémoire et de les appliquer sans relâche aux choses particulières qu'il est courant de rencontrer dans la vie, pour qu'ainsi notre imagination en soit affectée en profondeur et que nous les ayons toujours sous la main. Par exemple, parmi les maximes de vie, nous avons posé (*voir la prop.* 46 *p.* IV *avec son scolie*) qu'il faut triompher de la haine par l'amour ou la générosité, et non pas la contrebalancer par une haine réciproque. Pour avoir toujours sous la 288
main cette prescription de la Raison quand il en sera besoin, il faut réfléchir et méditer souvent sur les offenses qui se font communément entre les hommes, et sur les façons et moyens de les

injuriae imaginationi hujus dogmatis jungemus, et nobis (*per prop.* 18. *p.* 2.) in promptu semper erit, ubi nobis injuria afferetur. Quod si etiam in promptu habuerimus rationem nostri veri utilis, ac etiam boni, quod ex mutua amicitia et communi societate sequitur, et praeterea quod ex recta vivendi ratione summa animi acquiescentia oriatur (*per prop.* 52. *p.* 4.), et quod homines, ut reliqua, ex naturae necessitate agant, tum injuria, sive odium, quod ex eadem oriri solet, minimam imaginationis partem occupabit et facile superabitur; vel si ira, quae ex maximis injuriis oriri solet, non adeo facile superetur, superabitur tamen, quamvis non sine animi fluctuatione, longe minore temporis spatio, quam si haec non ita praemeditata habuissemus, ut patet ex propositione 6. 7. et 8. hujus partis. De animositate ad metum deponendum eodem modo cogitandum est; enumeranda scilicet sunt et saepe imaginanda communia vitae pericula, et quomodo animi praesentia et fortitudine optime vitari et superari possunt.

[3] Sed notandum, quod nobis in ordinandis nostris cogitationibus et imaginibus semper attendendum est (*per coroll. prop.* 63. *p.* 4. *et prop.* 59. *p.* 3.) ad illa, quae in unaquaque re bona sunt, ut sic semper ex laetitiae affectu ad agendum determinemur. Ex. gr. si quis videt se nimis gloriam sectari, de ejus recto usu cogitet, et in quem finem sectanda sit, et quibus mediis acquiri possit; sed non de ipsius abusu et vanitate et hominum inconstantia, vel aliis hujusmodi, de quibus nemo, nisi ex animi aegritudine, cogitat; talibus enim cogitationibus maxime ambitiosi se maxime afflictant, quando de assequendo honore, quem ambiunt, desperant, et, dum iram evomunt, sapientes videri volunt. Quare certum est eos gloriae maxime esse cupidos, qui de ipsius abusu et mundi vanitate maxime clamant. Nec hoc ambitiosis proprium, sed omnibus commune est, quibus fortuna est adversa, et (qui) animo impotentes sunt. Nam pauper etiam avarus de abusu pecuniae et divitum vitiis non cessat loqui, quo nihil aliud efficit quam se afflictare et aliis ostendere se non tantum | paupertatem suam, sed etiam aliorum divitias iniquo 245
animo ferre. Sic etiam, qui male ab amasia excepti sunt, nihil cogitant quam de mulierum inconstantia et fallaci animo et reliquis earundem decantatis vitiis, quae omnia statim oblivioni tradunt, simulac ab amasia iterum recipiuntur. Qui itaque suos affectus et appetitus ex solo libertatis amore moderari studet, is, quantum potest, nitetur virtutes earumque causas noscere, et animum gaudio, quod ex earum vera cognitione oritur, implere, at minime hominum vitia contemplari hominesque obtrectare et falsa libertatis specie gaudere. Atque haec qui diligenter observabit (neque enim difficilia sunt) et exercebit, nae ille brevi temporis spatio actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit.

Propositio xi

Quo imago aliqua ad plures res refertur, eo frequentior est seu saepius viget et mentem magis occupat.

A. C. 21 *qui* Baensch[2] Ge Bl Ba : deest OP V edd. cett. 30 *observabit* V (NS) Saisset edd. recc. : *observavit* OP edd. vett.

A. T. 18–19 « iram evomunt » : cf. Ter. *Ad.* 312.

repousser au mieux par la générosité; car nous joindrons ainsi l'image de l'offense à l'imagination de cette maxime, et (*en vertu de la prop.* 18 *p.* 11) nous l'aurons toujours sous la main quand une offense nous sera faite. Mais si nous avons aussi sous la main la prise en compte de notre intérêt véritable et du bien qui résulte d'une amitié mutuelle et de la société commune; la prise en compte en outre du fait que d'une règle de vie correcte naît (*en vertu de la prop.* 52 *p.* IV) la satisfaction intérieure la plus haute et que les hommes agissent, comme toutes les autres choses, par une nécessité de nature – alors une offense, ou la haine qui a coutume d'en naître, occupera une très petite part de notre imagination et sera aisément surmontée. Et si la colère, qui a coutume de naître des offenses les plus graves, n'est pas aussi facile à surmonter, elle le sera pourtant, quoique non sans irrésolution, au bout d'un intervalle de temps moins grand que si nous ne nous étions pas ménagé ces ressources par une méditation préalable, comme il est évident à partir des propositions 6, 7 et 8. Il faut penser de la même façon à la résolution pour se débarrasser de la crainte; je veux dire qu'il faut recenser et imaginer souvent les périls communs de la vie, et comment on peut au mieux les éviter et les surmonter à force de sang-froid et de force d'âme.

[3] Mais, remarquons-le, en ordonnant nos pensées et nos images, il faut toujours porter notre attention (*en vertu du cor. de la prop.* 63 *p.* IV *et de la prop.* 59 *p.* III) sur ce qui en chaque chose est bon, afin d'être ainsi toujours déterminés à agir à partir d'un affect de joie. Si quelqu'un, par exemple, se voit trop porté à poursuivre la gloire, qu'il pense à son bon usage, au but dans lequel il faut la poursuivre et aux moyens par lesquels on peut l'acquérir; mais non pas à ses abus, à sa vanité, à l'inconstance des hommes, et autres choses de cette sorte à quoi personne ne pense sans chagrin; car ce sont les plus ambitieux qui s'affligent le plus à ce genre de pensées quand ils désespèrent d'obtenir l'honneur qu'ils ambitionnent; et dans le temps qu'ils vomissent la colère[289] ils veulent passer pour des sages. Il est donc certain que les plus avides de gloire sont ceux qui crient le plus contre son abus et contre la vanité du monde. Et ce trait n'est pas propre aux ambitieux, il est commun à tous ceux à qui la fortune est contraire, et qui ne sont pas maîtres de leurs émotions. Car le pauvre avide d'argent ne cesse lui aussi de parler de l'abus de la richesse et des vices des riches; par où il ne fait rien que s'affliger lui-même, et montrer aux autres qu'il supporte mal non seulement sa propre pauvreté mais aussi la richesse d'autrui. De même aussi 289
ceux que leur maîtresse a mal accueillis ne pensent qu'à l'inconstance des femmes, à la fourberie de leur cœur et à toute la litanie de leurs vices : tout est oublié aussitôt que leur maîtresse les accueille de nouveau[290]. C'est pourquoi celui qui s'applique à gouverner ses affects et ses appétits par le seul amour de la liberté s'efforcera, autant qu'il le peut, de connaître les vertus et leurs causes, et d'emplir son cœur du contentement qui naît de leur connaissance vraie, sans le moins du monde considérer les vices des hommes ni dénigrer les hommes et se réjouir d'un faux air de liberté. Celui qui observera soigneusement ces préceptes (et ce n'est pas difficile en effet) et s'y exercera, oui, au bout de peu de temps, il pourra la plupart du temps diriger ses actions sous le commandement de la Raison.

Proposition 11

Plus il y a de choses à quoi une certaine image se rapporte, plus elle est fréquente, autrement dit plus souvent elle prend de la force, et plus elle occupe l'âme.

DEMONSTRATIO

Quo enim imago seu affectus ad plures res refertur, eo plures dantur causae, a quibus excitari et foveri potest, quas omnes mens (*per hypothesin*) ex ipso affectu simul contemplatur; atque adeo affectus eo frequentior est seu saepius viget et (*per prop.* 8. *hujus*) mentem magis occupat. Q.E.D.

PROPOSITIO XII

Rerum imagines facilius imaginibus, quae ad res referuntur, quas clare et distincte intelligimus, junguntur quam aliis.

DEMONSTRATIO

Res, quas clare et distincte intelligimus, vel rerum communes proprietates sunt, vel quae ex iis deducuntur (*vide rationis defin. in 2. schol. prop.* 40. *p.* 2.), et consequenter saepius (*per prop. praec.*) in nobis excitantur; adeoque facilius fieri potest, ut res alias simul cum his quam cum aliis contemplemur, et | consequenter (*per prop.* 18. *p.* 2.) ut facilius cum his quam cum aliis 246
jungantur. Q.E.D.

PROPOSITIO XIII

Quo imago aliqua pluribus aliis juncta est, ⟨eo⟩ saepius viget.

DEMONSTRATIO

Nam quo imago aliqua pluribus aliis juncta est, eo (*per prop.* 18. *p.* 2.) plures causae dantur, a quibus excitari potest. Q.E.D.

PROPOSITIO XIV

Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.

DEMONSTRATIO

Nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possit mens formare conceptum (*per prop.* 4. *hujus*); adeoque efficere potest (*per prop.* 15. *p.* 1.), ut omnes ad Dei ideam referantur. Q.E.D.

PROPOSITIO XV

Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit.

A.C. 15 *eo* V Ge Bl Ba Cr² : deest OP edd. cett. 23 *aliquem* V Baensch Ap edd. post. : *aliquod* OP edd. cett.; vd. supra, prop. 4 huius partis (458.6–7) 25 *referantur* V edd. (praeter Ge) : *referuntur* OP Ge

DÉMONSTRATION

En effet, plus il y a de choses à quoi une image ou un affect se rapporte, plus il y a de causes qui peuvent l'exciter ou l'alimenter; et ces causes, l'âme (*par hypothèse*) les considère toutes à la fois du fait de cet affect; et ainsi, plus fréquent est l'affect, c'est-à-dire plus souvent il prend de la force, et (*en vertu de la prop.* 8) plus il occupe l'âme. C.Q.F.D.

PROPOSITION 12

Les images des choses se joignent, plus facilement qu'aux autres, aux images qui se rapportent à des choses que nous comprenons clairement et distinctement.

DÉMONSTRATION

Les choses que nous comprenons clairement et distinctement sont ou bien des propriétés communes de choses ou bien ce qui s'en déduit (*voir la définition de la Raison dans le sc.* 2 *de la prop.* 40 *p.* 11); et par conséquent elles sont (*en vertu de la prop. précéd.*) plus souvent excitées en nous. Il peut ainsi plus facilement nous arriver de considérer les autres choses en même temps que celles-ci qu'en même temps que d'autres; et par conséquent (*en vertu de la prop.* 18 *p.* 11) il 290
peut plus facilement arriver qu'elles se joignent à celles-ci plutôt qu'à d'autres. C.Q.F.D.

PROPOSITION 13

Plus il y a d'autres images à quoi une certaine image a été jointe, plus souvent elle prend de la force.

DÉMONSTRATION

Car plus il y a d'autres images à quoi une certaine image a été jointe, plus (*en vertu de la prop.* 18 *p.* 11) il y a de causes par lesquelles elle peut être excitée. C.Q.F.D.

PROPOSITION 14

L'âme peut faire que les affections du corps, autrement dit les images des choses, se rapportent toutes à l'idée de Dieu.

DÉMONSTRATION

Il n'est aucune affection du corps dont l'âme ne puisse former quelque concept clair et distinct (*en vertu de la prop.* 4); et ainsi elle peut faire (*en vertu de la prop.* 15 *p.* 1) qu'elles se rapportent toutes à l'idée de Dieu. C.Q.F.D.

PROPOSITION 15

Qui se comprend clairement et distinctement, lui-même et ses affects, aime Dieu; et il l'aime d'autant plus qu'il se comprend davantage lui-même et ses affects.

Demonstratio

Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur (*per prop.* 53. *p.* 3.), idque concomitante idea Dei (*per prop. praeced.*); atque adeo (*per* 6. *affect. defin.*) Deum amat, et (*per eandem rationem*) eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit. Q.E.D.

Propositio XVI

Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet.

Demonstratio

Est enim hic amor junctus omnibus corporis affectionibus | (*per prop.* 14. *hujus*), quibus omnibus 247
fovetur (*per prop.* 15. *hujus*); atque adeo (*per prop.* 11. *hujus*) mentem maxime occupare debet.
Q.E.D.

Propositio XVII

Deus expers est passionum, nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur.

Demonstratio

Ideae omnes, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (*per prop.* 32. *p.* 2.), hoc est (*per defin.* 4. *p.* 2.), adaequatae; atque adeo (*per affect. gen. defin.*) Deus expers est passionum. Deinde Deus neque ad majorem neque ad minorem perfectionem transire potest (*per* 2. *coroll. prop.* 20. *p.* 1.); adeoque (*per* 2. *et* 3. *affect. defin.*) nullo laetitiae neque tristitiae affectu afficitur. Q.E.D.

Corollarium

Deus proprie loquendo neminem amat neque odio habet. Nam Deus (*per prop. praec.*) nullo laetitiae neque tristitiae affectu afficitur, et consequenter (*per* 6. *et* 7. *affect. defin.*) neminem etiam amat neque odio habet.

Propositio XVIII

Nemo potest Deum odio habere.

Demonstratio

Idea Dei, quae in nobis est, est adaequata et perfecta (*per prop.* 46. *et* 47. *p.* 2.); adeoque quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus (*per prop.* 3. *p.* 3.), et consequenter (*per prop.* 59. *p.* 3.) nulla potest dari tristitia concomitante idea Dei, hoc est (*per* 7. *affect. defin.*), nemo Deum odio habere potest. Q.E.D.

Corollarium

Amor erga Deum in odium verti nequit.

Scholium

At objici potest, quod, dum Deum omnium rerum causam | intelligimus, eo ipso Deum tristitiae 248
causam consideramus. Sed ad hoc respondeo, quod, quatenus tristitiae causas intelligimus,

Démonstration

Qui se comprend clairement et distinctement, lui-même et ses affects, est joyeux (*en vertu de la prop.* 53 *p.* III), et cela avec accompagnement de l'idée de Dieu (*en vertu de la prop. précéd.*); et ainsi (*en vertu de la définition 6 des Affects*) il aime Dieu, et cela (*pour la même raison*) d'autant plus qu'il se comprend davantage, lui-même et ses affects. C.Q.F.D.

Proposition 16

Cet amour envers Dieu doit occuper dans l'âme la place la plus grande.

Démonstration

Cet amour, en effet, est joint à toutes les affections du corps (*en vertu de la prop.* 14), qui toutes 291
l'alimentent (*en vertu de la prop.* 15); il doit ainsi (*en vertu de la prop.* 11) occuper dans l'âme la place la plus grande. C.Q.F.D.

Proposition 17

Dieu n'éprouve pas de passions, et nul affect de joie ou de tristesse ne l'affecte.

Démonstration

En tant qu'elles sont rapportées à Dieu, toutes les idées sont vraies (*en vertu de la prop.* 32 *p.* II), c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 4 *p.* II) adéquates; et ainsi (*en vertu de la définition générale des affects*) Dieu n'éprouve pas de passions. Ensuite, Dieu ne peut passer à une perfection ni plus grande ni moindre (*en vertu du cor.* 2 *de la prop.* 20 *p.* I); et ainsi (*en vertu des définitions* 2 *et* 3 *des affects*) il n'est affecté par aucun affect de joie ni de tristesse. C.Q.F.D.

Corollaire

Dieu, à proprement parler, n'aime personne et n'a personne en haine. Car Dieu (*en vertu de la prop. précédente*) n'est affecté d'aucun affect de joie ni de tristesse, et par conséquent (*en vertu des déf.* 6 *et* 7 *des affects*) il n'aime personne et n'a personne en haine.

Proposition 18

Nul ne peut haïr Dieu.

Démonstration

L'idée de Dieu, qui est en nous, est adéquate et parfaite (*en vertu des prop.* 46 *et* 47 *p.* II); et ainsi, dans la mesure où nous considérons Dieu, nous agissons (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III), et par conséquent (*en vertu de la prop.* 59 *p.* III) il ne peut y avoir aucune tristesse que l'idée de Dieu accompagne, autrement dit (*en vertu de la déf.* 7 *des affects*), nul ne peut haïr Dieu. C.Q.F.D.

Corollaire

L'amour envers Dieu ne peut se changer en haine.

Scolie

Mais l'on peut objecter qu'en comprenant Dieu comme cause de toutes choses, nous le 292
considérons par là même comme cause de la tristesse. Et voici ce que j'y réponds: dans la

eatenus (*per prop.* 3. *hujus*) ipsa desinit esse passio, hoc est (*per prop.* 59. *p.* 3.), eatenus desinit esse tristitia; atque adeo, quatenus Deum tristitiae causam esse intelligimus, eatenus laetamur.

Propositio XIX

Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.

Demonstratio

Si homo id conaretur, cuperet ergo (*per coroll. prop.* 17. *hujus*), ut Deus, quem amat, non esset Deus, et consequenter (*per prop.* 19. *p.* 3.) contristari cuperet, quod (*per prop.* 28. *p.* 3.) est absurdum. Ergo, qui Deum amat, etc. Q.E.D.

Propositio XX

Hic erga Deum amor neque invidiae neque zelotypiae affectu inquinari potest, sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem amoris vinculo cum Deo junctos imaginamur.

Demonstratio

Hic erga Deum amor summum bonum est, quod ex dictamine rationis appetere possumus (*per prop.* 28. *p.* 4.), et omnibus hominibus commune est (*per prop.* 36. *p.* 4.), et omnes ut eodem gaudeant, cupimus (*per prop.* 37. *p.* 4.); atque adeo (*per* 23. *aff. defin.*) invidiae affectu maculari nequit neque etiam (*per prop.* 18. *hujus, et defin. zelotypiae, quam vide in schol. prop.* 35. *p.* 3.) zelotypiae affectu, sed contra (*per prop.* 31. *p.* 3.) eo magis foveri debet, quo plures homines eodem gaudere imaginamur. Q.E.D.

Scholium

Possumus hoc eodem modo ostendere nullum dari affectum, qui huic amori directe sit contrarius, a quo hic ipse amor possit destrui; atque adeo concludere possumus hunc erga Deum | amorem 249
omnium affectuum esse constantissimum, nec, quatenus ad corpus refertur, posse destrui nisi cum ipso corpore. Cujus autem naturae sit, quatenus ad solam mentem refertur, postea videbimus.

[2] Atque his omnia affectuum remedia, sive id omne, quod mens in se sola considerata adversus affectus potest, comprehendi; ex quibus apparet mentis in affectus potentiam consistere 1°. in ipsa affectuum cognitione (*vide schol. prop.* 4. *hujus*); II°. in eo, quod affectus a cogitatione causae externae, quam confuse imaginamur, separat (*vide prop.* 2. *cum eodem schol. prop.* 4. *hujus*); III°. in tempore, quo affectiones, quae ad res, quas intelligimus, referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confuse seu mutilate concipimus (*vide prop.* 7. *hujus*); IV°. in multitudine causarum, a quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates vel ad Deum referuntur, foventur (*vide prop.* 9. *et* 11. *hujus*); V°. denique in ordine, quo mens suos affectus ordinare et invicem concatenare potest (*vide schol. prop.* 10 *et insuper prop.* 12. 13. *et* 14. *hujus*).

A.C. 29 *schol.* V (NS) Leopold 48 edd. recc. : *Schol. et* OP edd. vett.

A.T. 24 « postea » : infra, prop. 32–37. 26 « omnia affectuum remedia » : vd. autem notam 293.

mesure où nous comprenons les causes de la tristesse, elle cesse (*en vertu de la prop.* 3) d'être une passion, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 59 *p.* III) qu'elle cesse d'être une tristesse; et ainsi, dans la mesure où nous comprenons que Dieu est cause de la tristesse, nous sommes joyeux.

Proposition 19

Qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime en retour.

Démonstration

Si un homme faisait cet effort, il désirerait donc (*en vertu du corollaire de la prop.* 17) que Dieu, qu'il aime, ne soit pas Dieu, et par conséquent (*en vertu de la prop.* 19 *de la p.* III) il désirerait être attristé, ce qui (*en vertu de la prop.* 23 *p.* III) est absurde. Qui donc aime Dieu etc. C.Q.F.D.

Proposition 20

Cet amour envers Dieu ne peut être souillé par aucun affect d'envie ni de jalousie; mais il est d'autant plus renforcé que nous imaginons plus d'hommes unis à Dieu par ce même lien d'amour.

Démonstration

Cet amour envers Dieu est le bien le plus haut que nous puissions rechercher d'après le commandement de la Raison (*en vertu de la prop.* 28 *p.* IV), il est commun à tous les hommes (*en vertu de la prop.* 36 *p.* IV), et nous désirons que tous en jouissent (*en vertu de la prop.* 37 *p.* IV) : il ne peut ainsi (*en vertu de la déf. 23 des affects*) être entaché par un affect d'envie, ni non plus (*en vertu de la prop. 18 et de la définition de la jalousie, qu'on ira voir dans le scol. de la prop. 35 p.* III) par un affect de jalousie; il doit au contraire (*en vertu de la prop.* 31 *p.* III) être d'autant plus renforcé que nous imaginons plus d'hommes qui en jouissent. C.Q.F.D.

Scolie[291]

Nous pouvons de la même façon montrer qu'il n'y a aucun affect qui soit directement contraire à cet amour, et par lequel cet amour puisse être détruit; et ainsi nous pouvons conclure que cet amour envers Dieu est le plus constant de tous les affects, et qu'il ne peut, en tant que rapporté 293
au corps, être détruit qu'avec le corps lui-même. De quelle nature il est en tant que rapporté à l'âme seule, nous le verrons plus tard[292].

[2] Je viens donc de regrouper tous les remèdes aux affects[293], autrement dit tout ce que l'âme, considérée en elle seule, peut contre les affects; ce qui fait apparaître que la puissance de l'âme sur les affects consiste : 1°) dans la connaissance même des affects (*voir le scolie de la prop.* 4); 2°) en ce qu'elle sépare les affects de la pensée d'une cause extérieure que nous imaginons confusément (*voir la prop.* 2 *avec le même scol. de la prop.* 4); 3°) dans le temps, par quoi les affections qui se rapportent à des choses que nous comprenons l'emportent sur celles qui se rapportent à des choses que nous concevons de façon confuse, c'est-à-dire mutilée (*voir prop.* 7); 4°) dans la multiplicité des causes par lesquelles sont alimentées les affections qui se rapportent aux propriétés communes des choses ou à Dieu (*voir les prop.* 9 *et* 11); 5°) enfin dans l'ordre dans lequel l'âme peut ordonner ses affects et les enchaîner les uns aux autres (*voir le scolie de la prop.* 10 *et de surcroît les prop.* 12, 13 *et* 14).

[3] Sed ut haec mentis in affectus potentia melius intelligatur, venit apprime notandum, quod affectus a nobis magni appellantur, quando unius hominis affectum cum affectu alterius comparamus et unum magis quam alium eodem affectu conflictari videmus, vel quando unius ejusdemque hominis affectus ad invicem comparamus, eundemque uno affectu magis quam alio affici sive moveri comperimus. Nam (*per prop.* 5. *p.* 4.) vis cujuscunque affectus definitur potentia causae externae cum nostra comparata. At mentis potentia sola cognitione definitur, impotentia autem seu passio a sola cognitionis privatione, hoc est, ab eo, per quod ideae dicuntur inadaequatae, aestimatur; ex quo sequitur mentem illam maxime pati, cujus maximam partem ideae inadaequatae constituunt, ita ut magis per id, quod patitur, quam per id, quod agit, dignoscatur; et illam contra maxime agere, cujus maximam partem ideae adaequatae constituunt, ita ut, quamvis huic tot inadaequatae ideae quam illi insint, magis tamen per illas, quae humanae virtuti tribuuntur, quam per has, quae humanam impotentiam arguunt, dignoscatur.

[4] Deinde notandum animi aegritudines et infortunia | potissimum originem trahere 250
ex nimio amore erga rem, quae multis variationibus est obnoxia et cujus nunquam compotes esse possumus. Nam nemo de re ulla, nisi quam amat, sollicitus anxiusve est, neque injuriae, suspiciones, inimicitiae, etc. oriuntur, nisi ex amore erga res, quarum nemo potest revera esse compos. Ex his itaque facile concipimus, quid clara et distincta cognitio, et praecipue tertium illud cognitionis genus (*de quo vide schol. prop.* 47. *p.* 2.), cujus fundamentum est ipsa Dei cognitio, in affectus potest, quos nempe, quatenus passiones sunt, si non absolute tollit (*vide prop.* 3. *cum schol. prop.* 4. *hujus*), saltem efficit, ut minimam mentis partem constituant (*vide prop.* 14. *hujus*). Deinde amorem gignit erga rem immutabilem et aeternam (*vide prop.* 15. *hujus*) et cujus revera sumus compotes (*vide prop.* 45. *p.* 2.) et propterea nullis vitiis, quae in communi amore insunt, inquinari, sed qui semper major ac major esse potest (*per prop.* 15. *hujus*) et mentis maximam partem occupare (*per prop.* 16. *hujus*) lateque afficere.

[5] Atque his omnia, quae praesentem hanc vitam spectant, absolvi. Nam quod in hujus scholii principio dixi, me his paucis omnia affectuum remedia amplexum esse, facile poterit unusquisque videre, qui ad haec, quae in hoc scholio diximus, et simul ad mentis ejusque affectuum definitiones, et denique ad propositiones 1. et 3. partis 3. attenderit. Tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad mentis durationem sine relatione ad corpus pertinent.

A.C. 23–24 *et propterea nullis vitiis, quae in communi amore insunt, inquinari, sed qui semper major ac major esse potest* OP V edd. vett. V-L Cr : alii edd. aliter : *Zy kan dieshalven door geen gebreken, die in de gemene liefde plaats hebben, besmet, maar altijs groter en groter worden* NS ; vd. notam 296 30 *ad mentis durationem sine relatione ad corpus* OP V (NS) edd. (praeter Ap Ba) : *ad Mentis durationem sine relatione ad Corporis existentiam* Ap (auctore Meijer[1], 315) : *ad mentem sine relatione ad durationem corporis* coni. Ba ; vd. autem notam 297

A.T. 16–22 « amor erga rem immutabilem et aeternam » : cf. TIE § 9 (*Œuvres*, I, 68.19). 16–17 « sollicitus anxiusve est, neque injuriae, suspiciones, inimicitiae, etc. » : vd. notam 294. 30 « ad illa transeam, quae ... pertinent » : scil. infra, ab prop. 21 usque ad schol. prop. 40.

[3] Mais pour mieux comprendre cette puissance de l'âme sur les affects, il faut commencer par remarquer que nous appelons « grands » les affects qu'avec quand nous comparons l'affect d'un homme à l'affect d'un autre, et voyons que l'un d'eux éprouve plus que l'autre le même affect ; ou quand nous comparons entre eux les affects d'un seul et même homme, et le trouvons plus affecté ou plus ému par tel affect que par tel autre. Car (*en vertu de la prop.* 5 *p.* IV) la force de chaque affect se définit par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre. Or la puissance de l'âme se définit par la seule connaissance ; tandis que son impuissance, c'est-à-dire sa passion, se mesure seulement à sa privation de connaissance, c'est-à-dire par ce qui fait que les idées sont appelées inadéquates. D'où il suit que l'âme qui pâtit le plus est celle dont les idées inadéquates constituent la plus grande part, si bien qu'elle se caractérise plus par ce qu'elle subit que par ce en quoi elle agit ; celle qui agit le plus au contraire est celle dont les idées adéquates constituent la plus grande part, si bien que, quoiqu'il y ait en elle autant d'idées inadéquates que dans l'autre, elle se caractérise plus par les idées qu'on attribue à une vertu humaine que par celles qui marquent l'impuissance humaine.

[4] Il faut remarquer ensuite que chagrins et infortunes du cœur ont pour principale origine 294
un amour excessif envers une chose qui est soumise à de nombreuses variations et dont nous ne pouvons jamais nous assurer la possession. Car nul n'éprouve de souci ou d'angoisse que pour une chose qu'il aime ; et les offenses, les soupçons, les inimitiés[294] et ainsi de suite, ne naissent que de l'amour envers des choses dont personne ne peut être véritablement possesseur. Il nous devient donc facile de concevoir ce que peut sur les affects la connaissance claire et distincte, et surtout ce troisième genre de connaissance (*voir à son propos le scolie de la prop.* 47 *p.* II) dont le fondement est la connaissance même de Dieu : dans la mesure où les affects sont des passions, si cette connaissance ne les supprime pas absolument (*voir la prop.* 3 *avec le scol. de la prop.* 4), elle fait au moins qu'ils ne constituent plus que la moindre part de l'âme (*voir la prop.* 14). Elle engendre ensuite un amour envers une chose immuable et éternelle[295] (*voir prop.* 15), dont nous sommes véritablement possesseurs (*voir prop.* 45 *p.* II) : amour que pour cette raison ne peut souiller aucun des vices inhérents à l'amour commun, mais qui peut grandir sans cesse[296] (*en vertu de la prop.* 15) jusqu'à occuper la plus grande part de l'âme (*en vertu de la prop.* 16) et à l'affecter profondément.

[5] J'en ai fini par là avec tout ce qui regarde notre vie présente. Car ce que j'ai dit au commencement de ce scolie, à savoir que j'ai rassemblé dans mon bref exposé tous les remèdes aux affects, chacun pourra le voir aisément s'il prête attention à ce que nous venons de dire dans ce scolie, comme aussi aux définitions de l'âme et de ses affects, et enfin aux propositions I et 3 de la partie III. Il est donc temps maintenant que je passe à ce qui relève de la durée de l'âme sans relation au corps[297].

Propositio XXI

Mens nihil imaginari potest neque rerum praeteritarum recordari nisi durante corpore.

Demonstratio

Mens actualem sui corporis existentiam non exprimit, neque etiam corporis affectiones ut actuales concipit nisi durante corpore (*per coroll. prop.* 8. *p.* 2.), et consequenter (*per prop.* 26. *p.* 2.) nullum corpus ut actu existens concipit nisi durante suo corpore, ac proinde nihil imaginari (*vide imaginat. defin. in schol.* | *pr.* 17. *p.* 2.) neque rerum praeteritarum recordari potest nisi 251
durante corpore (*vide defin. memoriae in schol. prop.* 18. *p.* 2.). Q.E.D.

Propositio XXII

In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.

Demonstratio

Deus non tantum est causa hujus et illius corporis humani existentiae, sed etiam essentiae (*per prop.* 25. *p.* 1.), quae propterea per ipsam Dei essentiam necessario debet concipi (*per axiom.* 4. *p.* 1.), idque aeterna quadam necessitate (*per prop.* 16. *p.* 1.), qui quidem conceptus necessario in Deo dari debet (*per prop.* 3. *p.* 2.). Q.E.D.

Propositio XXIII

Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.

Demonstratio

In Deo datur necessario conceptus seu idea, quae corporis humani essentiam exprimit (*per prop. praec.*), quae propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam mentis humanae pertinet (*per prop.* 13. *p.* 2.). Sed menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus corporis actualem existentiam, quae per durationem explicatur et tempore definiri potest, exprimit, hoc est (*per coroll. prop.* 8. *p.* 2.), ipsi durationem non tribuimus nisi durante corpore. Cum tamen aliquid nihilominus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur (*per prop. praec.*), erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum. Q.E.D.

Scholium

Est, uti diximus, haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri | potest, ut recordemur nos ante corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla ejus 252
vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri nec ullam ad tempus relationem habere potest. At

Proposition 21

L'âme ne peut rien imaginer, ni se souvenir des choses passées, sinon pendant que dure le corps.

Démonstration

L'âme n'exprime l'existence actuelle de son corps, et ne conçoit les affections du corps comme actuelles, que pendant que dure le corps (*en vertu du cor. de la prop.* 8 *de la p.* II), et par conséquent (*en vertu de la prop.* 26 *p.* II), elle ne conçoit aucun corps comme existant en acte sinon pendant que dure son corps, et partant elle ne peut rien imaginer (*voir la déf. de l'imagination dans le sc. de la prop.* 17 *p.* II), ni se souvenir des choses passées, sinon pendant que dure le corps (*voir la* 295
déf. de la mémoire dans le sc. de la prop. 18 *p.* II). C.Q.F.D.

Proposition 22

En Dieu, cependant, il y a nécessairement une idée qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain, sous l'aspect de l'éternité.

Démonstration

Dieu n'est pas seulement, pour tel ou tel corps humain, cause de son existence : il l'est aussi de son essence (*en vertu de la prop.* 25 *p.* I), laquelle pour cette raison doit nécessairement se concevoir par l'essence même de Dieu (*en vertu de l'ax.* 4 *p.* I), et cela avec une certaine éternelle nécessité (*en vertu de la prop.* 16 *de la p.* I) – concept qui doit nécessairement se trouver en Dieu (*en vertu de la prop.* 3 *p.* II). C.Q.F.D.

Proposition 23

L'âme humaine ne peut pas être absolument détruite avec le corps ; il en demeure quelque chose qui est éternel.

Démonstration

En Dieu il y a nécessairement un concept ou idée qui exprime l'essence du corps humain (*en vertu de la prop. préc.*), et pour cette raison cette idée est nécessairement quelque chose qui appartient à l'essence de l'âme humaine (*en vertu de la prop.* 13 *p.* II). Mais nous n'attribuons à l'âme humaine aucune durée susceptible d'être définie par le temps, sinon dans la mesure où elle exprime l'existence actuelle du corps, laquelle s'explique par la durée et peut se définir par le temps, c'est-à-dire (*en vertu du cor. de la prop.* 8 *p.* II) que nous ne lui attribuons de la durée que tant que dure le corps. Puisque, pourtant, ce qui se conçoit avec une certaine éternelle nécessité par l'essence même de Dieu (*en vertu de la prop. préc.*), c'est néanmoins quelque chose, ce quelque chose qui appartient à l'essence de l'âme sera nécessairement éternel. C.Q.F.D.

Scolie

Cette idée qui exprime l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité est, comme nous l'avons dit, un mode bien précis du penser, qui appartient à l'essence de l'âme, et qui nécessairement est éternel. Il est impossible pourtant que nous nous souvenions d'avoir existé avant le corps, 296
étant donné qu'il ne peut y en avoir aucune trace dans le corps, et que l'éternité ne peut pas se

nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante corpus exstitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam tempore definiri sive per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum potest dici durare, ejusque existentia certo tempore definiri potest, quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi easque sub duratione concipiendi.

Propositio XXIV

Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.

Demonstratio patet ex coroll. prop. 25. p. I.

Propositio XXV

Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere.

Demonstratio

Tertium cognitionis genus procedit ab adaequata idea quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum (*vide hujus defin. in 2. schol. prop.* 40. *p.* 2.); et quo magis hoc modo res intelligimus, eo magis (*per prop. praec.*) Deum intelligimus, ac proinde (*per prop.* 28. *p.* 4.) summa mentis virtus, hoc est (*per defin.* 8. *p.* 4.), mentis potentia seu natura sive (*per prop.* 7. *p.* 3.) summus conatus est res intelligere tertio cognitionis genere. Q.E.D. |

Propositio XXVI 253

Quo mens aptior est ad res tertio cognitionis genere intelligendum, eo magis cupit res eodem hoc cognitionis genere intelligere.

Demonstratio patet. Nam quatenus concipimus mentem aptam esse ad res hoc cognitionis genere intelligendum, eatenus eandem determinatam concipimus ad res eodem cognitionis genere intelligendum, et consequenter (*per 1. affect. defin.*), quo mens ad hoc aptior est, eo magis hoc cupit. Q.E.D.

A.C. 5 *existentiam* OP V (NS-marg) : *wezentheit* NS, perperam ; vd. Tab. II ad loc. 10 *magis Deum intelligimus* OP V : *hoe wy ook God meer verstaan, of meer verstant van God hebben* NS ; vd. Introd. p. 33, et Steenbakkers 131–132 11 *Demonstratio patet* OP : *Patet haec prop.* V : *Betoging. / Deze Voorstelling blijkt* (NS) 24 *Demonstratio patet* V : *Demonstratio / Patet* OP : *Betoging. / De Betoging blijkt* (NS)

A.T. 2 « Mentis oculi » vd. notam 298. 10 Cf. TTP 4.4 (*Œuvres* III, p. 186.8–10).

définir par le temps ni avoir aucune relation au temps. Mais néanmoins, nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. Car l'âme ne sent pas moins les choses qu'elle conçoit en les comprenant que celles qu'elle a en mémoire. En effet les yeux de l'âme[298], avec lesquels elle voit les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes. C'est pourquoi, encore que nous ne nous souvenions pas d'avoir existé avant le corps, nous sentons pourtant que notre âme, dans la mesure où elle implique l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité, est éternelle, et que cette existence-là qui est sienne ne peut se définir par le temps ni s'expliquer par la durée. Notre âme ne peut donc être dite durer, et son existence ne peut se définir par un temps bien précis, que dans la mesure où elle implique l'existence actuelle du corps ; et c'est dans cette seule mesure qu'elle a le pouvoir de déterminer l'existence des choses dans le temps, et de les concevoir selon la durée.

Proposition 24

Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu[299].

Démonstration

Cela est évident à partir du corollaire de la prop. 25 *p.* I.

Proposition 25

Le suprême effort de l'âme, et sa suprême vertu, est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance.

Démonstration

Le troisième genre de connaissance procède de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses (*voir sa définition dans le sc.* 2 *de la prop.* 40 *p.* II) ; plus nous comprenons les choses de cette façon, plus (*en vertu de la prop. préc.*) nous comprenons Dieu, et partant (*en vertu de la prop.* 28 *p.* IV) la suprême vertu de l'âme, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 8 *de la p.* IV) la puissance ou nature de l'âme, autrement dit (*en vertu de la prop.* 7 *p.* III) son suprême effort, c'est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance. C.Q.F.D.

Proposition 26 297

Plus l'âme est apte à comprendre les choses par le troisième genre de connaissance, plus elle a le désir de les comprendre par ce genre de connaissance.

Démonstration

C'est évident. Car dans la mesure où nous concevons que l'âme est apte à comprendre les choses par ce genre de connaissance, nous la concevons comme déterminée à les comprendre par ce genre de connaissance, et par conséquent (*en vertu de la déf.* 1 *des affects*), plus l'âme y est apte, plus elle en a le désir. C.Q.F.D.

Propositio xxvii

Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur.

Demonstratio

Summa mentis virtus est Deum cognoscere (*per prop.* 28. *p.* 4.) sive res tertio cognitionis genere intelligere (*per prop.* 25. *hujus*); quae quidem virtus eo major est, quo mens hoc cognitionis genere magis res cognoscit (*per prop.* 24. *hujus*); adeoque qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam humanam perfectionem transit, et consequenter (*per* 2. *affect. defin.*) summa laetitia afficitur, idque (*per prop.* 43. *p.* 2.) concomitante idea sui suaeque virtutis, ac proinde (*per* 25. *affect. defin.*) ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia. Q.E.D.

Propositio xxviii

Conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.

Demonstratio

Haec propositio per se patet. Nam quicquid clare et distincte | intelligimus, id vel per se vel per 254
aliud, quod per se concipitur, intelligimus, hoc est, ideae, quae in nobis clarae et distinctae sunt, sive quae ad tertium cognitionis genus referuntur (*vide* 2. *schol. prop.* 40. *p.* 2.), non possunt sequi ex ideis mutilatis et confusis, quae (*per idem schol.*) ad primum cognitionis genus referuntur, sed ex ideis adaequatis, sive (*per idem schol.*) ex secundo et tertio cognitionis genere; ac proinde (*per* 1. *affect. defin.*) cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere non potest oriri ex primo, at quidem ex secundo. Q.E.D.

Propositio xxix

Quicquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod corporis praesentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.

Demonstratio

Quatenus mens praesentem sui corporis existentiam concipit, eatenus durationem concipit, quae tempore determinari potest, et eatenus tantum potentiam habet concipiendi res cum relatione ad tempus (*per prop.* 22. *hujus et prop.* 26. *p.* 2.). At aeternitas per durationem explicari nequit (*per defin.* 8. *p.* 1. *et ipsius explication.*). Ergo mens eatenus potestatem non habet concipiendi res sub specie aeternitatis. Sed quia de natura rationis est res sub specie aeternitatis concipere (*per* 2. *coroll. prop.* 44. *p.* 2.), et ad mentis naturam etiam pertinet corporis essentiam sub specie

A.C. 15 *Demonstratio* OP (NS) : deest V 32 *aeternitatis. Sed* V : *aeternitatis; sed* OP

Proposition 27

De ce troisième genre de connaissance naît la satisfaction de l'âme la plus haute qu'il puisse y avoir.

Démonstration

La suprême vertu de l'âme est de connaître Dieu (*en vertu de la prop.* 28 *p.* IV), autrement dit de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance (*en vertu de la prop.* 25); et cette vertu est d'autant plus grande que l'âme connaît davantage les choses par ce genre de connaissance (*en vertu de la prop.* 24); et ainsi, qui connaît les choses par ce genre de connaissance passe à la plus haute perfection humaine; et par conséquent (*en vertu de la déf.* 2 *des affects*) il est affecté de la joie la plus haute, et cela (*en vertu de la prop.* 43 *de la p.* II) avec l'accompagnement de l'idée de soi-même et de sa vertu; et partant (*en vertu de la déf.* 25 *des affects*) de ce genre de connaissance naît la satisfaction la plus haute qu'il puisse y avoir. C.Q.F.D.

Proposition 28

L'effort ou le désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut pas naître du premier genre de connaissance, mais bien du second.

Démonstration

Cette proposition est évidente par elle-même. Car tout ce que nous comprenons clairement et distinctement, nous le comprenons ou bien par soi, ou bien par autre chose qui se conçoit par 298
soi; c'est-à-dire que les idées qui sont en nous claires et distinctes, autrement dit les idées qui ont rapport au troisième genre de connaissance (*voir le sc.* 2 *de la prop.* 40 *p.* II), ne peuvent pas suivre d'idées mutilées et confuses, lesquelles (*en vertu du même scolie*) se rapportent au premier genre de connaissance; mais elles peuvent suivre d'idées adéquates, autrement dit (*en vertu du même scolie*) du second et du troisième genres de connaissance; et partant (*en vertu de la déf.* 1 *des affects*) le désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut pas naître du premier, mais bien du second. C.Q.F.D.

Proposition 29

Tout ce que l'âme comprend sous l'aspect de l'éternité, elle ne le comprend pas du fait qu'elle conçoit l'existence actuelle présente du corps, mais du fait qu'elle conçoit l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité.

Démonstration

Dans la mesure où l'âme conçoit l'existence présente de son corps, elle conçoit une durée qui peut être déterminée par le temps, et dans cette mesure elle a seulement la puissance de concevoir les choses en relation avec le temps (*en vertu de la prop.* 21 *de cette partie et de la prop.* 26 *p.* II); mais l'éternité ne peut s'expliquer par la durée (*en vertu de la déf.* 8 *de la p.* 1 *et de son explication*). Dans cette mesure l'âme n'a donc pas le pouvoir de concevoir les choses sous l'aspect de l'éternité. Mais puisqu'il est de la nature de la Raison de concevoir les choses sous l'aspect de l'éternité (*en vertu du cor.* 2 *de la prop.* 44 *p.* II), et qu'à la nature de l'âme il appartient aussi de concevoir

aeternitatis concipere (*per prop.* 23. *hujus*), et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet (*per prop.* 13. *p.* 2.), ergo haec potentia concipiendi res sub specie aeternitatis ad mentem non pertinet, nisi quatenus corporis essentiam sub specie aeternitatis concipit. Q.E.D.

Scholium

Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate | consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub 255
aeternitatis specie concipimus et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt, ut propositione 45. partis 2. ostendimus, cujus etiam scholium vide.

Propositio XXX

Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi.

Demonstratio

Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam (*per defin.* 8. *p.* 1.). Res igitur sub specie aeternitatis concipere est res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam; adeoque mens nostra, quatenus se et corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque etc. Q.E.D.

Propositio XXXI

Tertium cognitionis genus pendet a mente tanquam a formali causa, quatenus mens ipsa aeterna est.

Demonstratio

Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit (*per prop.* 29. *hujus*), hoc est (*per prop.* 21. *et* 23. *hujus*), nisi quatenus aeterna est; adeoque (*per prop. praec.*), quatenus aeterna est, Dei habet cognitionem, quae quidem cognitio est necessario adaequata (*per prop.* 46. *p.* 2.), ac proinde mens, quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum est apta, quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt (*per prop.* 40. *p.* 2.), hoc est, ad res tertio cognitionis genere cognoscendum (*vide hujus defin. in* 2. *schol. prop.* 40. *p.* 2.), cujus propterea mens (*per defin.* 1. *p.* 3.), quatenus aeterna est, causa est adaequata seu formalis. Q.E.D. |

A.C. 2 *pertinet ..., ergo* distinguimus : *pertinet. ... Ergo* OP V

l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité (*en vertu de la prop.* 23), et que rien d'autre en dehors de ces deux choses n'appartient à l'essence de l'âme (*en vertu de la prop.* 13 *p.* 11), cette puissance de concevoir les choses sous l'aspect de l'éternité n'appartient donc à l'âme que dans la mesure où elle conçoit l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité. C.Q.F.D.

Scolie

Nous avons deux façons de concevoir les choses comme actuelles : ou bien en tant que nous concevons qu'elles existent en relation avec un temps et un lieu bien précis, ou bien en tant que nous concevons qu'elles sont contenues en Dieu et suivent de la nécessité de la nature de Dieu. Celles qui sont conçues comme vraies ou réelles de cette seconde façon, nous les 299
concevons sous l'aspect de l'éternité, et leurs idées impliquent l'essence éternelle et infinie de Dieu, comme nous l'avons montré dans la proposition 45 de la partie II, dont on verra aussi le scolie.

Proposition 30

Notre âme, dans la mesure où elle se connaît elle-même et connaît le corps sous l'aspect de l'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et se conçoit par Dieu.

Démonstration

L'éternité est l'essence même de Dieu en tant que cette essence implique l'existence nécessaire (*en vertu de la déf.* 8 *p.* 1). Concevoir les choses sous l'aspect de l'éternité, c'est donc concevoir les choses en tant qu'elles sont conçues par l'essence de Dieu comme des êtres réels, autrement dit en tant que par l'essence de Dieu elles impliquent l'existence ; et ainsi notre âme, dans la mesure où elle se conçoit elle-même et conçoit le corps sous l'aspect de l'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu, et elle sait etc. C.Q.F.D.

Proposition 31

Le troisième genre de connaissance dépend, comme de sa cause formelle, de l'âme en tant que l'âme est elle-même éternelle.

Démonstration

L'âme ne conçoit rien sous l'aspect de l'éternité sinon en tant qu'elle conçoit l'essence de son corps sous l'aspect de l'éternité (*en vertu de la prop.* 29), c'est-à-dire (*en vertu des prop.* 21 *et* 23) en tant qu'elle est éternelle ; et ainsi (*en vertu de la prop. préc.*), en tant qu'elle est éternelle, elle a la connaissance de Dieu – connaissance qui est, certes, nécessairement adéquate (*en vertu de la prop.* 46 *p.* II) ; et partant, l'âme, en tant qu'elle est éternelle, est apte à connaître tout ce qui peut suivre de cette connaissance qu'elle a de Dieu (*en vertu de la prop.* 40 *p.* II), c'est-à-dire à connaître les choses par le troisième genre de connaissance (*voir sa déf. dans le scol.* 2 *de la prop.* 40 *p.* II), troisième genre dont, pour cette raison, l'âme (*en vertu de la déf.* 1 *de la p.* III), en tant qu'elle est éternelle, est la cause adéquate ou formelle. C.Q.F.D.

Scholium

256

Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est, hoc est, eo est perfectior et beatior, quod adhuc clarius ex seqq. patebit. Sed hic notandum, quod, tametsi jam certi sumus mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, nos tamen, ut ea, quae ostendere volumus, facilius explicentur et melius intelligantur, ipsam, tanquam jam inciperet esse, et res sub aeternitatis specie intelligere jam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus; quod nobis absque ullo erroris periculo facere licet, modo nobis cautio sit nihil concludere nisi ex perspicuis praemissis.

Propositio xxxii

Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem concomitante idea Dei tanquam causa.

Demonstratio

Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia, hoc est (*per* 25. *affect. defin.*), laetitia oritur, eaque concomitante idea sui (*per prop.* 27. *hujus*), et consequenter (*per prop.* 30. *hujus*) concomitante etiam idea Dei tanquam causa. Q.E.D.

Corollarium

Ex tertio cognitionis genere oritur necessario amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur (*per prop. praec.*) laetitia concomitante idea Dei tanquam causa, hoc est (*per* 6. *affect. defin.*), amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur (*per prop.* 29. *hujus*), sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco.

Propositio xxxiii

Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus. |

257

Demonstratio

Tertium enim cognitionis genus (*per prop.* 31. *hujus et axiom.* 3. *p.* 1.) est aeternum; adeoque (*per idem axiom. p.* 1.) amor, qui ex eodem oritur, est etiam necessario aeternus. Q.E.D.

Scholium

Quamvis hic erga Deum amor principium non habuerit (*per prop. praec.*), habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset sicut in coroll. prop. praec. finximus. Nec ulla hic est differentia, nisi quod mens easdem has perfectiones, quas eidem jam accedere finximus, aeternas habuerit, idque concomitante idea Dei tanquam causa aeterna. Quod si laetitia in

Scolie

300

Plus chacun donc est avancé dans ce genre de connaissance, plus il est conscient de soi-même et de Dieu, c'est-à-dire plus il est parfait et bienheureux : on le verra par la suite de façon plus évidente encore. Mais il faut faire ici une remarque : même si nous sommes certains maintenant que l'âme est éternelle en tant qu'elle conçoit des choses sous l'aspect de l'éternité, nous allons pourtant, quant à nous, pour expliquer plus facilement et mieux faire comprendre ce que nous voulons montrer, la considérer comme si elle commençait maintenant à être et à comprendre des choses sous l'aspect de l'éternité, comme nous l'avons fait jusqu'ici ; ce qu'il nous est permis de faire sans aucun risque d'erreur à condition que nous ayons la précaution de ne rien conclure que de prémisses parfaitement claires.

Proposition 32

À tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance, nous prenons un plaisir qu'accompagne l'idée de Dieu comme cause.

Démonstration

De ce genre de connaissance naît la satisfaction de l'âme la plus haute qu'il puisse y avoir, c'est-à-dire (*en vertu de la défin.* 25 *des affects*) une joie qu'accompagne l'idée de soi-même (*en vertu de la prop.* 27) et par conséquent (*en vertu de la prop.* 30) qu'accompagne aussi l'idée de Dieu comme cause. C.Q.F.D.

Corollaire

Du troisième genre de connaissance naît nécessairement l'amour intellectuel de Dieu. Car de ce genre de connaissance naît (*en vertu de la prop. préc.*) une joie qu'accompagne l'idée de Dieu comme cause, c'est-à-dire (*en vertu de la déf.* 6 *des affects*) un amour de Dieu, non pas en tant que nous imaginons ce Dieu comme présent (*en vertu de la prop.* 29), mais en tant que nous comprenons qu'il est éternel[300] ; et voilà ce que j'appelle l'amour intellectuel de Dieu.

Proposition 33

L'amour intellectuel de Dieu, qui naît du troisième genre de connaissance, est éternel.

Démonstration

301

Le troisième genre de connaissance en effet (*en vertu de la prop.* 31 *et de l'axiome* 3 *de la p.* 1) est éternel ; et ainsi (*en vertu du même axiome de la p.* 1) l'amour qui en naît est, lui aussi, nécessairement éternel. C.Q.F.D.

Scolie

Quoique cet amour envers Dieu n'ait pas eu de commencement (*en vertu de la prop. préc.*), il a cependant toutes les perfections de l'amour, exactement comme s'il avait pris naissance, comme nous l'avions feint dans le corollaire de la prop. préc. Nulle différence ici, sauf que l'âme a eu de toute éternité ces mêmes perfections dont nous avions feint qu'elles venaient maintenant s'ajouter à elle, et cela avec l'accompagnement de l'idée de Dieu comme cause éternelle. Si la joie

transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod mens ipsa perfectione sit praedita.

Propositio xxxiv

Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur.

Demonstratio

Imaginatio est idea, qua mens rem aliquam ut praesentem contemplatur (*vide ejus defin. in schol. prop.* 17. *p.* 2.), quae tamen magis corporis humani praesentem constitutionem quam rei externae naturam indicat (*per* 2. *coroll. prop.* 16. *p.* 2.). Est igitur affectus (*per gen. affect. defin.*) imaginatio, quatenus corporis praesentem constitutionem indicat; atque adeo (*per prop.* 21. *hujus*) mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur nullum amorem praeter amorem intellectualem esse aeternum.

Scholium

Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus eos suae mentis aeternitatis esse quidem conscios, sed ipsos eandem | cum duratione confundere, eamque imaginationi seu 258
memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt.

Propositio xxxv

Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.

Demonstratio

Deus est absolute infinitus (*per defin.* 6. *p.* 1.), hoc est (*per defin.* 6. *p.* 2.), Dei natura gaudet infinita perfectione, idque (*per prop.* 3. *p.* 2.) concomitante idea sui, hoc est (*per prop.* 11. *et defin.* 1. *p.* 1.), idea suae causae, et hoc est, quod in coroll. prop. 32. hujus amorem intellectualem esse diximus.

Propositio xxxvi

Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

Demonstratio

Hic mentis amor ad mentis actiones referri debet (*per coroll. prop.* 32. *hujus, et per prop.* 3. *p.* 3.), qui proinde actio est, qua mens se ipsam contemplatur, concomitante idea Dei tanquam

A.C. 21–22 *defin.* 1. edd. recc.: *Axiom.* 1. OP V (NS) edd. vett.

consiste dans le passage à une plus grande perfection, la béatitude assurément doit consister pour l'âme à posséder la perfection elle-même.

Proposition 34

L'âme n'est soumise aux affects qui sont de l'ordre des passions que pendant la durée du corps.

Démonstration

Une imagination est une idée par laquelle l'âme considère une chose comme présente (*voyez sa déf. dans le sc. de la prop.* 17 *p.* II), mais qui pourtant indique plus l'état présent du corps humain que la nature de la chose extérieure (*en vertu du cor.* 2 *de la prop.* 16 *de la p.* II). Un affect est donc (*en vertu de la déf. gén. des affects*) une imagination, dans la mesure où il indique l'état présent du corps. Et ainsi (*en vertu de la prop.* 21) l'âme n'est soumise aux affects qui sont de l'ordre des passions que pendant la durée du corps. C.Q.F.D.

Corollaire

Il s'ensuit que nul amour n'est éternel, sinon l'amour intellectuel.

Scolie

Si nous tournons notre attention vers l'opinion courante des hommes, nous verrons qu'ils sont bien conscients de l'éternité de leur âme, mais qu'ils la confondent avec la durée et qu'ils 302
l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, dont ils croient qu'elle subsiste après la mort.

Proposition 35

Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini.

Démonstration

Dieu est absolument infini (*en vertu de la déf.* 6 *de la p.* I), c'est-à-dire que (*en vertu de la déf.* 6 *p.* II) Dieu jouit par nature d'une infinie perfection; et cela (*en vertu de la prop.* 3 *p.* II) avec accompagnement de l'idée de soi-même, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 11 *et de la déf.* 1 *de la p.* I) de l'idée de sa propre cause; et c'est là ce que, dans le corollaire de la proposition 32 de cette partie, nous avons dit être l'amour intellectuel.

Proposition 36

L'amour intellectuel de l'âme envers Dieu est l'amour même de Dieu, par lequel Dieu s'aime lui-même, non point en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'âme humaine considérée sous l'aspect de l'éternité; c'est-à-dire que l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu est une part de l'amour infini par lequel Dieu s'aime lui-même.

Démonstration

Cet amour de l'âme doit être rapporté aux actions de l'âme (*en vertu du cor. de la prop.* 32 *de cette partie et de la prop.* 3 *de la p.* III), et partant il est l'action par laquelle l'âme se considère elle-

causa (*per prop.* 32. *hujus, et ejus coroll.*), hoc est (*per coroll. prop.* 25. *p.* 1. *et coroll. prop.* 11. *p.* 2.), actio, qua Deus, quatenus per mentem humanam explicari potest, seipsum contemplatur, concomitante idea sui; atque adeo (*per prop. praec.*) hic mentis amor pars est infiniti amoris, quo Deus seipsum amat. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur, quod Deus, quatenus seipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit. |

Scholium

Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in 259
constanti et aeterno erga Deum amore sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur, nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria (*per* 25. *et* 30. *aff. defin.*) non distinguitur, appellari potest. Nam quatenus ad Deum refertur, est (*per prop.* 35. *hujus*) laetitia (liceat hoc adhuc vocabulo uti) concomitante idea sui, ut et quatenus ad mentem refertur (*per prop.* 27. *hujus*). Deinde, quia nostrae mentis essentia in sola cognitione consistit, cujus principium et fundamentum Deus est (*per prop.* 15. *p.* 1. *et schol. prop.* 47. *p.* 2.), hinc perspicuum nobis fit, quomodo et qua ratione mens nostra secundum essentiam et existentiam ex natura divina sequatur et continuo a Deo pendeat; quod hic notare operae pretium duxi, ut hoc exemplo ostenderem, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam sive tertii generis appellavi (*vide* 2. *schol. prop.* 40. *p.* 2.), polleat, potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi. Nam quamvis in prima parte generaliter ostenderim omnia (et consequenter mentem etiam humanam) a Deo secundum essentiam et existentiam pendere, illa tamen demonstratio, tametsi legitima sit et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cujuscunque singularis, quam a Deo pendere dicimus, concluditur.

Propositio xxxvii

Nihil in natura datur, quod huic amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere.

Demonstratio

Hic intellectualis amor ex mentis natura necessario sequitur, quatenus ipsa ut aeterna veritas per Dei naturam consideratur (*per prop.* 33. *et* 29. *hujus*). Siquid ergo daretur, quod huic amori esset contrarium, id contrarium esset vero, et consequenter id, | quod hunc amorem posset tollere, 260
efficeret, ut id, quod verum est, falsum esset, quod (*ut per se notum*) est absurdum. Ergo nihil in natura datur, etc. Q.E.D.

A.T. II « in sacris codicibus gloria appellatur » : *Is.* 58:8; cf. TTP 5 (*Œuvres*, III, 214.1–6); Maimonides, *More nebuchim*, III. 51, sub fin.; vd. notam 301. 20 « polleat, potiorque sit » : Cic. *Tusc.* 4, 32 (69); cf. infra, V prop. 42 schol.

même avec l'accompagnement de l'idée de Dieu comme cause (*en vertu de la prop.* 32 *et de son cor.*), c'est-à-dire (*en vertu du cor. de la prop.* 25 *p.* 1 *et du cor. de la prop.* 11 *de la p.* 11) l'action par laquelle Dieu, en tant qu'il peut s'expliquer par l'âme humaine, se considère lui-même avec l'accompagnement de l'idée de soi; et ainsi (*en vertu de la prop. préc.*) cet amour de l'âme est une partie de l'amour infini par lequel Dieu s'aime lui-même. C.Q.F.D.

Corollaire

Il s'ensuit que Dieu, dans la mesure où il s'aime lui-même, aime les hommes, et par conséquent que l'amour de Dieu envers les hommes et l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu sont une seule et même chose.

Scolie

Nous comprenons par là clairement en quoi consiste pour nous le salut, ou la béatitude, ou la liberté: en un amour constant et éternel envers Dieu, autrement dit en l'amour de Dieu envers les hommes. C'est cet amour ou béatitude qui est appelé gloire[301] dans les saintes Écritures, et à très juste titre. Car cet amour, qu'on le rapporte à Dieu ou à l'âme, peut correctement s'appeler satisfaction intérieure, laquelle en réalité ne se distingue pas vraiment de la gloire (*en vertu des déf.* 25 *et* 30 *des affects*). Car en tant qu'il est rapporté à Dieu, il est (*en vertu de la prop.* 35) une joie, s'il est permis de se servir encore de ce terme, qu'accompagne l'idée de soi-même, comme aussi en tant qu'il est rapporté à l'âme (*en vertu de la prop.* 27). Ensuite, puisque l'essence de notre âme consiste seulement en une connaissance dont Dieu est le principe et le fondement (*en vertu de la prop.* 15 *de la p.* 1 *et du sc. de la prop.* 47 *de la p.* 11), nous voyons maintenant clairement comment et de quelle manière notre âme suit de la nature divine selon l'essence et l'existence et dépend continuellement de Dieu. J'ai jugé qu'il valait la peine de le remarquer ici, pour montrer sur cet exemple combien la connaissance des choses singulières que j'ai appelée intuitive, autrement dit du troisième genre (*voir le sc.* 2 *de la prop.* 40 *p.* 11) est puissante et l'emporte[302] sur la connaissance universelle dite par moi du second genre. Car bien que j'aie montré dans la première partie, de façon générale, que tout (et par conséquent aussi l'âme humaine) dépend de Dieu selon l'essence et l'existence, cette démonstration, si légitime qu'elle soit et à l'abri du doute, ne touche pourtant pas autant notre âme que lorsque nous le concluons précisément de l'essence même d'une chose singulière, quelle qu'elle soit, dont nous disons qu'elle dépend de Dieu. 303

Proposition 37

Il n'y a rien dans la nature qui soit contraire à cet amour, autrement dit rien qui puisse le supprimer.

Démonstration

Cet amour intellectuel suit nécessairement de la nature de l'âme dans la mesure où on la considère, à partir de la nature de Dieu, comme une vérité éternelle (*prop.* 33 *et* 29). Donc s'il y avait quelque chose qui puisse être contraire à cet amour, ce serait contraire au vrai; et par conséquent ce qui pourrait détruire cet amour ferait que ce qui est vrai soit faux, ce qui (comme 304
il est connu de soi) est absurde. Donc il n'y a rien dans la nature etc. C.Q.F.D.

Scholium

Partis quartae axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur, de quo neminem dubitare credo.

Propositio xxxviii

Quo plures res secundo et tertio cognitionis genere mens intelligit, eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur, et mortem minus timet.

Demonstratio

Mentis essentia in cognitione consistit (*per prop.* 11. *p.* 2.); quo igitur mens plures res cognoscit secundo et tertio cognitionis genere, eo major ejus pars remanet (*per prop.* 29. *et* 23. *hujus*), et consequenter (*per prop. praec.*) eo major ejus pars non tangitur ab affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (*per prop.* 30. *p.* 4.), qui mali sunt. Quo itaque mens plures res secundo et tertio cognitionis genere intelligit, eo major ejus pars illaesa manet, et consequenter minus ab affectibus patitur, etc. Q.E.D.

Scholium

Hinc intelligimus id, quod in schol. prop. 39. p. 4. attigi, et quod in hac parte explicare promisi, nempe, quod mors eo minus est noxia, quo mentis clara et distincta cognitio major est, et consequenter, quo mens magis Deum amat. Deinde, quia (*per prop.* 27. *hujus*) ex tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia, hinc sequitur mentem humanam posse ejus naturae esse, ut id, quod ejus cum corpore perire ostendimus (*vide prop.* 21. *hujus*), in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti. Sed de his mox prolixius.

Propositio xxxix

Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna. |

Demonstratio 261

Qui corpus ad plurima agendum aptum habet, is minime affectibus, qui mali sunt, conflictatur (*per prop.* 38. *p.* 4.), hoc est (*per prop.* 30. *p.* 4.), affectibus, qui naturae nostrae sunt contrarii, atque adeo (*per prop.* 10. *hujus*) potestatem habet ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum, et consequenter efficiendi (*per prop.* 14. *hujus*), ut omnes corporis affectiones ad Dei ideam referantur, ex quo fiet (*per prop.* 15. *hujus*), ut erga Deum afficiatur amore, qui (*per prop.* 16. *hujus*) mentis maximam partem occupare sive constituere debet, ac proinde (*per prop.* 33. *hujus*) mentem habet, cujus maxima pars est aeterna. Q.E.D.

A.C. 2 *Partis quartae axioma* OP (NS) edd. : *Primum partis 4.*" *axioma* V ; vd. notam 303 9 *29. et 23.* OP (NS) edd. fere omnes : *23. et 29.* (lectio facilior) V Ge Bl Ba : *23. 29. et 33.* Gn (auctore Baensch) ; vd. notam 305

A.T. 28 « secundum ordinem ad intellectum » : cf. supra, E V prop. 10 (464.13–15) ; et II prop. 18 schol. (194.32–34).

Scolie

L'axiome de la quatrième partie[303] porte sur les choses singulières en tant qu'on les considère dans leur rapport à un temps et à un lieu bien précis : personne n'en doute, je crois.

Proposition 38

Plus l'âme comprend de choses par les second et troisième genres de connaissance, moins elle pâtit des affects qui sont mauvais, et moins elle craint la mort[304].

Démonstration

L'essence de l'âme consiste dans une connaissance (*en vertu de la prop.* 11 *p.* 11) ; donc plus l'âme connaît de choses par le second et le troisième genre de connaissance, plus grande est la part qui en demeure (*en vertu des prop.* 29 *et* 23[305]), et par conséquent (*en vertu de la prop. précédente*), plus grande en est la part qui n'est pas touchée par les affects qui sont contraires à notre nature, c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 30 *p.* IV) qui sont mauvais. C'est pourquoi plus l'âme comprend de choses par les second et troisième genres de connaissance, plus grande est la part qui en demeure indemne et par conséquent moins elle pâtit des affects etc. C.Q.F.D.

Scolie

Nous comprenons par là le point que j'ai touché dans le scolie de la prop. 39 *p.* IV, et que j'ai promis d'expliciter dans cette partie : à savoir, que la mort est d'autant moins nuisible que l'âme a plus de connaissance claire et distincte, et par conséquent que l'âme aime plus Dieu. En outre, parce que (*en vertu de la prop.* 27) du troisième genre de connaissance naît la satisfaction la plus haute qu'il puisse y avoir, il s'ensuit que l'âme humaine peut être d'une nature telle que ce qui périt d'elle avec le corps, comme nous l'avons montré (*voir la prop.* 21), soit sans importance par rapport à ce qui demeure d'elle. Mais là-dessus, je vais bientôt revenir plus longuement.

Proposition 39

Qui a un corps aux multiples aptitudes a une âme dont la plus grande part est éternelle.

Démonstration 305

Qui a un corps apte à accomplir le plus d'actions est le moins en proie aux affects qui sont mauvais (*en vertu de la prop.* 38 *p.* IV), c'est-à-dire (*en vertu de la prop.* 30 *p.* IV) aux affects qui sont contraires à notre nature ; et ainsi (*en vertu de la prop.* 10) il a le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections de son corps selon un ordre qui les accorde à l'entendement, et par conséquent de faire (*en vertu de la prop.* 14) que toutes les affections de son corps soient rapportées à l'idée de Dieu ; il en résultera (*en vertu de la prop.* 15) qu'il sera affecté envers Dieu d'un amour qui (*en vertu de la prop.* 16) doit occuper, autrement dit constituer, la plus grande part de son âme ; et partant (*en vertu de la prop.* 33) il a une âme dont la plus grande part est éternelle. C.Q.F.D.

Scholium

Quia corpora humana ad plurima apta sunt, non dubium est, quin ejus naturae possint esse, ut ad mentes referantur, quae magnam sui et Dei habeant cognitionem, et quarum maxima seu praecipua pars est aeterna, atque adeo ut mortem vix timeant. Sed ut haec clarius intelligantur, animadvertendum hic est, quod nos in continua vivimus variatione, et prout in melius sive in pejus mutamur, eo felices aut infelices dicimur. Qui enim ex infante vel puero in cadaver transiit, infelix dicitur, et contra id felicitati tribuitur, quod totum vitae spatium mente sana in corpore sano percurrere potuerimus. Et revera, qui corpus habet, ut infans vel puer, ad paucissima aptum et maxime pendens a causis externis, mentem habet, quae in se sola considerata nihil fere sui nec Dei nec rerum sit conscia; et contra, qui corpus habet ad plurima aptum, mentem habet, quae in se sola considerata multum sui et Dei et rerum sit conscia. In hac vita igitur apprime conamur, ut corpus infantiae in aliud, quantum ejus natura patitur eique conducit, mutetur, quod ad plurima aptum sit quodque ad mentem referatur, quae sui et Dei et rerum plurimum sit conscia; atque ita, ut id omne, quod ad ipsius memoriam vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicujus sit momenti, ut in schol. prop. praeced. jam dixi. |

Propositio XL 262

Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit et minus patitur, et contra, quo magis agit, eo perfectior est.

Demonstratio

Quo unaquaeque res perfectior est, eo plus habet realitatis (*per defin.* 6. *p.* 2.), et consequenter (*per prop.* 3. *p.* 3. *cum ejus schol.*) eo magis agit et minus patitur; quae quidem demonstratio inverso ordine eodem modo procedit, ex quo sequitur, ut res contra eo sit perfectior, quo magis agit. Q.E.D.

Corollarium

Hinc sequitur partem mentis, quae remanet, quantacunque ea sit, perfectiorem esse reliqua. Nam pars mentis aeterna (*per prop.* 23. *et* 29. *hujus*) est intellectus, per quem solum nos agere dicimur (*per prop.* 3. *p.* 3.); illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio (*per prop.* 21. *hujus*), per quam solam dicimur pati (*per prop.* 3. *p.* 3. *et gen. affect. defin.*); atque adeo (*per prop. praec.*) illa, quantacunque ea sit, hac est perfectior. Q.E.D.

Scholium

Haec sunt, quae de mente, quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram; ex quibus, et simul ex prop. 21. p. 1. et aliis, apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant.

A.C. 20 *defin.* 6. Schmidt Br edd. post. : *Axiom.* 6. OP V (NS) Pa Gf Ri

A.T. 7–8 « mens sana in corpore sano » : Iuv. 10.356.

Scolie

Les corps humains ayant des aptitudes multiples, nul doute qu'ils puissent par nature se rapporter à des âmes qui aient une grande connaissance de soi et de Dieu, dont la plus grande ou principale part soit éternelle, et qui ainsi ne craignent guère la mort. Mais pour mieux éclairer ces points, il faut remarquer ici que nous vivons dans un continuel changement, et qu'on nous dit heureux ou malheureux selon que nous changeons en mieux ou en pire. On dit en effet malheureux celui qui, de nourrisson ou d'enfant, est passé à l'état de cadavre, et inversement on attribue au bonheur d'avoir pu parcourir toute la durée de notre vie avec une âme saine dans un corps sain[306]. Et en vérité, celui qui, tel un nourrisson ou un enfant, a un corps aux aptitudes très peu nombreuses, et qui dépend le plus des causes extérieures, a une âme qui, considérée seule, n'a presque pas conscience de soi, ni de Dieu, ni des choses; et, inversement, celui qui a un corps aux aptitudes très nombreuses a une âme qui, considérée seule, est fort consciente de soi, de Dieu, et des choses. Nous nous efforçons donc avant tout dans cette vie de faire en sorte que le corps du nourrisson se change en un autre qui, pour autant que sa nature le supporte et qu'il lui convient, ait de très nombreuses aptitudes et se rapporte à une âme qui soit le plus consciente de soi, de Dieu et des choses : si bien que tout ce qui se rapporte à sa mémoire ou à son imagination au regard de son entendement n'aura guère d'importance, comme je l'ai déjà dit dans le scolie de la proposition précédente.

Proposition 40 306

Plus chaque chose a de perfection, plus elle agit et moins elle pâtit ; et réciproquement plus elle agit, plus elle est parfaite.

Démonstration

Plus chaque chose est parfaite, plus elle a de réalité (*en vertu de la déf.* 6 *p.* 11), et par conséquent (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III *avec son scolie*) plus elle agit et moins elle pâtit. La démonstration se faisant aussi bien de la même façon dans l'ordre inverse, il s'ensuit que réciproquement une chose est d'autant plus parfaite qu'elle agit davantage. C.Q.F.D.

Corollaire

Il s'ensuit que la part de l'âme qui demeure, quelle que soit sa grandeur, est plus parfaite que le reste. Car la part éternelle de l'âme (*en vertu des prop.* 23 *et* 29) est l'entendement, par lequel seul nous sommes dits agir (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III) ; et celle dont nous avons montré qu'elle périt, c'est l'imagination (*en vertu de la prop.* 21), par laquelle seule nous sommes dits pâtir (*en vertu de la prop.* 3 *p.* III *et de la déf. générale des affects*) ; et ainsi (*en vertu de la prop. précédente*), quelle que soit sa grandeur, la première est plus parfaite que la seconde. C.Q.F.D.

Scolie

Voilà ce que je m'étais proposé de montrer concernant l'âme en tant qu'on la considère sans relation à l'existence du corps. Il apparaît par là en même temps que par la prop. 21 de la *p.* 1 et d'autres passages, que notre âme, en tant qu'elle comprend, est un mode éternel du penser, qui est déterminé par un autre mode éternel du penser, ce dernier à son tour par un autre, et ainsi à l'infini, si bien que tous ensemble ils constituent l'entendement éternel et infini de Dieu.

Propositio XLI

Quamvis nesciremus mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen et religionem, et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta parte, prima haberemus.

Demonstratio

Primum et unicum virtutis seu recte vivendi rationis fundamentum (*per coroll. prop.* 22. *et per prop.* 24. *p.* 4.) est suum utile quaerere. Ad illa autem determinandum, quae ratio utilia esse dictat, nullam rationem habuimus mentis aeternitatis, quam | demum in hac quinta parte 263
novimus. Quamvis igitur tum temporis ignoraverimus mentem esse aeternam, illa tamen, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus, prima habuimus; atque adeo, quamvis etiam nunc hoc ipsum ignoraremus, eadem tamen rationis praescripta prima haberemus. Q.E.D.

Scholium

Communis vulgi persuasio alia videtur esse. Nam plerique videntur credere se eatenus liberos esse, quatenus libidini parere licet, et eatenus de suo jure cedere, quatenus ex legis divinae praescripto vivere tenentur. Pietatem igitur et religionem, et absolute omnia, quae ad animi fortitudinem referuntur, onera esse credunt, quae post mortem deponere, et pretium servitutis, nempe pietatis et religionis, accipere sperant; nec hac spe sola, sed etiam et praecipue metu, ne diris scilicet suppliciis post mortem puniantur, inducuntur, ut ex legis divinae praescripto, quantum eorum fert tenuitas et impotens animus, vivant; et nisi haec spes et metus hominibus inessent, at contra, si crederent mentes cum corpore interire, nec restare miseris pietatis onere confectis vivere longius, ad ingenium redirent, et ex libidine omnia moderari, et fortunae potius quam sibi parere, vellent. Quae mihi non minus absurda videntur, quam si quis propterea, quod non credit se posse bonis alimentis corpus in aeternum nutrire, venenis potius et lethiferis se exsaturare vellet; vel quia videt mentem non esse aeternam seu immortalem, ideo amens mavult esse et sine ratione vivere; quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur.

Propositio XLII

Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus.

Demonstratio

Beatitudo in amore erga Deum consistit (*per prop.* 36. *hujus et ejus schol.*), qui quidem amor ex tertio cognitionis genere oritur | (*per coroll. prop.* 32. *hujus*); atque adeo hic amor (*per prop.* 59. 264
et 3. *p.* 3.) ad mentem, quatenus agit, referri debet; ac proinde (*per defin.* 8. *p.* 4.) ipsa virtus

A. T. 18–19 « metu, ne ... puniantur » : cf. Ep. 21 (Ge IV, 131.21–23). 28 « Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus » : cf. Cic. *Rep.* 6.8, Sen. *Epist.* 81.19, Sen. *Benef.* 4.1.3, Ov. *Pont.* 2.3.11–12, Pomponazzi, *De imm. an.* 14 ; vd. etiam Otto, *Sprichwörter der Römer*, Nr 1909.

Proposition 41

Même si nous ignorions que notre âme est éternelle, nous tiendrions pourtant pour primordial la piété et la religion, et de façon générale tout ce dont nous avons montré dans la quatrième partie le rapport à la résolution et à la générosité.

Démonstration

Le premier et unique fondement de la vertu, c'est-à-dire de la droite règle de vie, c'est (*en vertu du cor. de la prop.* 22 *et de la prop.* 24 *p.* IV) de rechercher son propre intérêt. Mais pour déterminer ce que la Raison nous dicte comme étant notre intérêt, nous n'avons tenu aucun compte de l'éternité de l'âme, dont nous venons juste d'avoir connaissance dans cette cinquième partie. 307
Nous avions donc beau ignorer alors que l'âme est éternelle, nous avons pourtant tenu pour primordial ce dont nous avons montré le rapport à la résolution et à la générosité. Et ainsi, même si maintenant encore nous ignorions cette éternité, nous tiendrions pourtant pour primordiales les mêmes prescriptions de la Raison. C.Q.F.D.

Scolie

La foule semble communément persuadée du contraire : car la plupart semblent croire qu'ils sont libres dans la mesure où on les laisse obéir à leur pulsion, et qu'ils cèdent de leur droit dans la mesure où ils sont contraints de vivre d'après la prescription de la loi divine. La piété, la religion, et plus généralement tout ce qui se rattache à la force d'âme, sont, à ce qu'ils croient, des fardeaux, dont ils espèrent se décharger après la mort pour recevoir le prix de la servitude, en l'occurrence de la piété et de la religion. Et c'est non seulement cet espoir mais aussi et principalement la crainte d'être punis après la mort par de terribles supplices[307], qui les incitent à vivre d'après la prescription de la loi divine, pour autant que le permettent leur faiblesse et l'impuissance de leur cœur. Si les hommes n'avaient pas en eux cet espoir et cette crainte, s'ils croyaient au contraire que les âmes périssent avec le corps et qu'il ne reste pas longtemps à vivre aux malheureux qu'a accablés le poids de la piété, ils retourneraient à leur complexion et voudraient tout gouverner d'après leur pulsion pour obéir à la fortune plutôt qu'à eux-mêmes. Ce qui me semble aussi absurde que si l'on voulait, parce qu'on ne croit pas qu'on pourra nourrir éternellement son corps de bons aliments, se rassasier de préférence de poisons et d'aliments mortifères ; ou que si, parce qu'on voit que l'âme n'est pas éternelle ou immortelle, on préférait n'avoir pas d'âme, être dément, et vivre sans la Raison. Absurdités telles qu'elles ne méritent guère qu'on en fasse la revue.

Proposition 42

La béatitude n'est pas le prix de la vertu mais la vertu elle-même[308] ; et si nous en éprouvons la jouissance, ce n'est pas parce que nous contrarions les désirs, c'est au contraire parce que nous en éprouvons la jouissance que nous pouvons contrarier les désirs.

Démonstration

La béatitude consiste en un amour envers Dieu (*en vertu de la prop.* 36 *et de son scolie*), amour qui naît assurément du troisième genre de connaissance (*en vertu du cor. de la prop.* 32), et ainsi 308
cet amour (*en vertu des prop.* 59 *et* 3 *de la p.* III) doit être rapporté à l'âme en tant qu'elle agit ;

est, quod erat primum. Deinde, quo mens hoc amore divino seu beatitudine magis gaudet, eo plus intelligit (*per prop.* 32. *hujus*), hoc est (*per coroll. p.* 3. *hujus*), eo majorem in affectus habet potentiam, et (*per prop.* 38. *hujus*) eo minus ab affectibus, qui mali sunt, patitur; atque adeo ex eo, quod mens hoc amore divino seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coercendi; et quia humana potentia ad coercendos affectus in solo intellectu consistit, ergo nemo beatitudine gaudet, quia affectus coercuit, sed contra potestas libidines coercendi ex ipsa beatitudine oritur. Q.E.D.

Scholium

His omnia, quae de mentis in affectus potentia quaeque de mentis libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum sapiens polleat potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam (quod) a causis externis multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui et Dei et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit, cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt.

F I N I S

A. C. 11 *praeterquam quod* V (NS) Leopold 77 Ap edd. post. : *praeterquam* OP edd. cett. 19 *FINIS* OP : *Finis partis quintae* V : *Einde van 't vyfde en leste Deel* NS

A. T. 18 « omnia praeclara tam difficilia, quam rara » : cf. Cic. *Amic.* 21.79 ; Plat. *Pol.* 435c, 497d.

partant (*en vertu de la déf.* 8 *de la p.* IV) il est la vertu elle-même. Voilà pour le premier point. Ensuite, plus l'âme éprouve la jouissance de cet amour divin ou béatitude, plus elle comprend (*en vertu de la prop.* 32), autrement dit (*en vertu du cor. de la prop.* 3) plus elle a de puissance sur les affects, et (*en vertu de la prop.* 38) moins elle pâtit des affects qui sont mauvais; si bien que l'âme, du fait qu'elle éprouve la jouissance de cet amour divin ou béatitude, a le pouvoir de contrarier les désirs. Et puisque la puissance qu'ont les hommes pour contrarier les affects consiste dans le seul entendement, nul ne jouit donc de la béatitude parce qu'il a contrarié les affects, c'est au contraire le pouvoir de contrarier les désirs qui naît de la béatitude. C.Q.F.D.

Scolie

Voilà que j'en ai fini avec tout ce que j'avais voulu montrer quant à la puissance de l'âme sur ses affects, et quant à la liberté de l'âme. On voit ainsi combien le sage a de valeur et combien il est plus puissant que l'ignorant que seule une pulsion fait agir. L'ignorant en effet, outre qu'il est agité de multiples façons par les causes extérieures et ne possède jamais la véritable satisfaction intérieure, vit en outre dans une quasi inconscience de lui-même, de Dieu et des choses: qu'il cesse de pâtir, aussitôt il cesse d'être. Le sage au contraire, si on le considère en tant que tel, le cœur à peine ému, conscient par quelque éternelle nécessité de lui-même, de Dieu[309] et des choses, ne cesse jamais d'être mais toujours il possède la véritable satisfaction intérieure. Si maintenant la voie dont j'ai montré qu'elle conduit jusque là paraît bien ardue, il est possible pourtant de la découvrir. Et il faut bien que soit ardu ce qui est si rarement trouvé. Car si le salut était à portée de la main et pouvait se trouver sans grande peine, comment pourrait-il se faire que tous ou presque le négligent ? Mais tout ce qui est excellent est aussi difficile que rare[310].

FIN

Notes

Le commentaire qui suit est minimal : nous nous sommes bornés à donner au lecteur les indications qui peuvent faciliter sa lecture et nous avons le plus possible évité l'interprétation, comme l'exige la règle de cette édition. Ces indications sont de quatre ordres : rendre visibles le plan et la construction de chaque partie de l'ouvrage ainsi que des textes qui complètent la démonstration géométrique (préfaces, appendices, et quelques scolies particulièrement longs) ; justifier certains choix éditoriaux de façon plus détaillée que ne le permettait l'apparat critique ; expliciter les renvois, références et citations ; faire le point sur le sens de certains termes-clefs et donner à lire nos choix de traduction.

a. Nous avons indiqué la construction de chaque partie en nous appuyant sur les indications de Spinoza lui-même quand il en fournit et, pour le reste, sur les lectures structurales de Martial Gueroult pour les deux premières parties et d'Alexandre Matheron pour les trois suivantes. Au reste, les articulations du texte de Spinoza sont souvent assez claires par elles-mêmes.
b. Nos choix éditoriaux ont été guidés par le souci de respecter la langue de Spinoza sans chercher à l'améliorer par référence à une syntaxe ou à un vocabulaire classiques qui ne constituaient pas une norme pour lui. Notre texte de référence est constitué par les *Opera posthuma* et nous n'avons corrigé que ce qui paraissait des fautes évidentes de la part des premiers éditeurs. Nous avons systématiquement confronté ce texte à celui du manuscrit du Vatican et à la traduction néerlandaise des *Nagelate schriften*. Ces trois textes constituent l'ensemble des sources qui nous permettent d'accéder à l'*Éthique* telle que Spinoza l'a écrite. Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, les ajouts et modifications de la traduction néerlandaise n'ont pas été considérés comme la trace d'une version antérieure.
c. Les références indiquées doivent beaucoup aux recherches de nombreux érudits depuis les travaux pionniers de Freudenthal et Leopold. Citons seulement, outre Fokke Akkerman : Carl Gebhardt, Lewis Robinson, Sylvain Zac, Edwin Curley, Filippo Mignini, Omero Proietti, Pina Totaro, Atilano Domínguez, Wolfgang Bartuschat, Henri Krop.
Ces références ont trois statuts différents : 1°) certaines sont des renvois internes à l'œuvre de Spinoza, soit dans l'*Éthique* elle-même, soit dans les

autres ouvrages ou dans les lettres ; il s'agit alors soit d'indiquer la cohérence de son raisonnement, soit d'éclairer des références qu'il fournit lui-même de façon allusive ; 2°) certaines renvoient à des auteurs dont nous savons qu'il les a lus (écrivains latins comme Térence, Cicéron, Ovide, Tacite ; médiévaux comme Maïmonide ; modernes comme Bacon, Descartes, Hobbes, Heereboord) ; 3°) d'autres enfin citent des formules proverbiales ou devenues anonymes, ou des auteurs que Spinoza n'a sans doute pas lus, mais qui permettent d'établir l'existence d'une tradition (qu'il peut d'ailleurs connaître de seconde main, par des auteurs qui lui sont plus familiers ou par des manuels ou anthologies). Nous avons procédé le plus sobrement possible en ce qui concerne ce dernier cas.

d. Spinoza appuie son raisonnement sur un certain nombre de concepts, souvent portés par des mots ou des groupes de mots empruntés à la tradition philosophique ou théologique. Certains de ces mots couvrent plusieurs champs sémantiques, d'autres juxtaposent un sens technique et un ou des sens usuels. Le sens technique est lui-même à la fois assigné par la place du concept dans le système et concrétisé par les domaines d'application où il est employé. Enfin, il arrive que les limites d'emploi d'un terme ou d'une expression ne soient pas définies lors de sa première occurrence. Il est donc nécessaire de faire le point sur les usages et les enjeux de ces termes. C'est cette cartographie qui justifie les choix de traduction.

Pour les détails de la littérature citée dans les Notes nous renvoyons à la bibliographie générale à la fin du volume.

PAGE DE TITRE

1. Spinoza désigne dans le TIE et dans ses premières lettres son œuvre principale comme sa *Philosophie*. Le terme *Ethica* apparaît pour la première fois dans la lettre 23 à Blyenbergh du 13 mars 1665. Jusque-là Spinoza nommait le livre *Philosophie* ou *ma philosophie* ; il parlera encore de « notre philosophie » dans la lettre 28 de mai-juin 1665 (voir notre introduction, p. 13–14).

Bernard Rousset a suggéré que c'est peut-être la parution (posthume) cette année-là de l'*Ethica* de Geulincx qui a provoqué ce changement, non que Spinoza s'en inspire, mais au contraire parce qu'en de nombreux points il formulerait la version définitive de sa pensée en réaction contre Geulincx

(*Cahiers Spinoza*, V, 1985, p. 129–145). Cependant aucun indice textuel ne soutient cette hypothèse.

Dans les OP et les NS, l'*Éthique* est précédée par une page de titre de l'ouvrage, avec le titre, le sous-titre et une liste des en-têtes des cinq parties. Une telle page manque dans le manuscrit du Vatican, vraisemblablement pour des raisons de discrétion. Pour les écarts entre OP et NS voir notre introduction, p. 54–55.

2. Spinoza utilise deux fois cette expression (ici, et E IV, prop. 18, sc.). Dans la préface de la troisième partie, il utilise la variante *more geometrico*. Dans ce dernier cas, le contexte montre qu'il vise d'ailleurs plutôt la position théorique qui consiste à traiter des vices des hommes « comme s'il était question de lignes, de surfaces ou de corps ». Il est donc possible que *ordine geometrico* désigne l'enchaînement « prolixe » des théorèmes, alors que *more geometrico* renvoie à la méthode – ce qui implique que par exemple le TP (cf. TP, I, 4), et sans doute le TTP sont eux aussi pensés *more geometrico*, même s'ils ne sont pas rédigés *ordine geometrico*. Ce type de rédaction serait la spécificité de l'*Éthique*, et, avant elle, de l'Appendice de la *Korte Verhandeling* (on laissera de côté ici le statut particulier des *Principia*) – comme c'était le cas, antérieurement, de l'Abrégé géométrique joint par Descartes aux *Réponses* aux *Secondes objections*. Voir Piet Steenbakkers, 2009.

ÉTHIQUE, PREMIÈRE PARTIE : DE DIEU

3. STRUCTURE DE LA PREMIÈRE PARTIE

Au début de l'appendice (p. 151), Spinoza résume ainsi ce qu'il a établi dans cette partie :

> Je viens donc d'expliquer la nature de Dieu et ses propriétés : par exemple, qu'il existe nécessairement ; qu'il est unique ; qu'il est et qu'il agit par la seule nécessité de sa nature ; qu'il est cause libre de toutes choses, et de quelle façon ; que tout est en Dieu, et en dépend tellement que rien sans lui ne peut être ni être conçu ; et enfin que tout a été prédéterminé par Dieu, non point certes par la liberté de sa volonté, autrement dit par un bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, autrement dit son infinie puissance.

A. La nature de Dieu (prop. 1–10) et ses premières propriétés : existence nécessaire (prop. 11) et unicité (prop. 12–15).
B. La puissance divine : Dieu cause libre de toutes choses (prop. 16–20), les modes infinis (prop. 21–23), les choses particulières (prop. 24–29).
C. Critique de l'idée d'entendement créateur (prop. 30–33), identité de la nature de Dieu et de sa puissance infinie (prop. 34–36).
D. Appendice : critique de l'illusion finaliste.

La première et la deuxième partie de l'*Éthique* appuient leur construction sur des termes souvent empruntés à la tradition philosophique, porteurs de notions et de distinctions que Spinoza réorganise et reconstruit pour les intégrer à sa propre pensée. Pour éclairer son vocabulaire et son raisonnement, il est donc à la fois utile de repérer ces héritages et nécessaire de ne pas se laisser abuser par les homonymies. La démarcation est d'ailleurs souvent opérée par l'auteur lui-même, dans les scolies ou les explications, lorsqu'il pénètre sur des lieux d'arguments classiques. D'où lui vient la connaissance de ce lexique et de ces arguments ? Si l'on ne cède pas à la tentation de faire de Spinoza un encyclopédiste de l'histoire de la philosophie, il importe de dresser la liste des auteurs qu'il cite, y compris lorsqu'il est sollicité sur ce point, par exemple dans ses lettres. C'est d'abord Descartes, qui est lui-même dans un double rapport d'usage et de rupture à l'égard de ces traditions (et beaucoup de thèmes controversiaux viennent à Spinoza des *Objections* et des *Réponses* aux *Méditations*, comme l'a bien montré Bernard Rousset, 1996) ; ensuite Bacon et Hobbes ; Maïmonide, qu'il a cité avec précision dans le TTP, et Thomas d'Aquin, qu'il mentionne sans référence dans la KV (I, 1, 10) ; Heereboord, principal porte-parole de la scolastique protestante devenue cartésienne, dont il cite les *Meletemata* (*Cogitata* II, 12). L'intérêt de ce dernier ouvrage est qu'il constitue un répertoire d'arguments, et que le calviniste Heereboord n'hésite pas à s'appuyer non seulement sur Keckermann et Burgersdijk (il a d'ailleurs publié à l'usage des écoles une *Ἑρμενεία logica, seu explicatio synopseos logicae burgersdicianae*), mais aussi notamment sur le catholique Suárez ou le luthérien Scheibler, ce qui permet d'admettre chez Spinoza une certaine connaissance de ces discussions sans pour autant présupposer qu'il ait lu des auteurs qu'il ne cite jamais nommément. On rappellera la formule de Trendelenburg : « Spinoza, der viel dachte und, scheint es, wenig las » (« Spinoza, qui pensait beaucoup et, semble-t-il, lisait peu » ; Trendelenburg 1867, p. 317). Les références qu'il fait à ces champs controversiaux sont d'ailleurs le plus souvent collectives : « omnes,

quod vidi, philosophi » (E I, 33, sc. 2), « theologi et metaphysici » (E I, app.), « nec desunt philosophi » (E I, app.), « omnes » (E II, 3, sc.), « plerique » (E II, 10, sc. du corollaire) ; le premier scolie de E II, 40 associe explicitement controverses et philosophes. Sur les questions de réception, voir également le chapitre 2 du volume *The Bloomsbury Companion to Spinoza* (Van Bunge *et al.*, 2014, p. 58–84).

4. Toutes les parties de l'*Éthique*, sauf la dernière, commencent par des définitions ; on en trouve en outre une (celle de l'individu) au milieu du développement *de natura corporum* entre les prop. 13 et 14 de la deuxième partie ; la troisième partie s'achève par quarante-huit définitions des affects et une définition générale. D'autres encore sont indiquées au passage, dans certains scolies. On remarque que leurs statuts sont divers : les définitions qui suivent un raisonnement ne jouent évidemment pas le même rôle que celles qui le précèdent ; de même la définition de l'essence n'apparaît qu'au début de la deuxième partie alors que la notion a été abondamment employée dans la première. Il arrive en outre que le champ d'application de certaines définitions soit précisé après coup.

Spinoza a expliqué à plusieurs reprises ce qu'il entend par définition : à la fin du TIE (§ 93–98), dans la KV (I, chap. 7, 9–10), dans la correspondance avec De Vries (Lettres 8 et 9).

Sur cette question, voir L. Robinson, *Kommentar*, p. 55–58, et M. Gueroult, *Spinoza* I, p. 20–40.

5. Spinoza avait déjà employé cette expression dans une formule révélatrice du TIE (§ 92) : « Scilicet si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui ». Le « ut vulgo dicitur » indique à la fois qu'il emprunte l'expression, et qu'il admet que son lecteur sait d'où elle vient et ce qu'elle signifie. Il s'inscrit donc ainsi dans une tradition – celle de la métaphysique scolaire, à laquelle il se confrontait dans les *Cogitata* – quitte à modifier le sens et la portée de ce qu'il emprunte.

La notion de cause de soi est ancienne, mais dans la scolastique médiévale et tardive, elle a le plus souvent un sens négatif (ce qui n'était pas toujours le cas primitivement, voir les exemples fournis par Freudenthal, 1887, p. 119 ; par exemple : « quando nihil ante illum fuit, ipse ante omnia ex se ipso sit procreatus », Lactance, *Inst. Div.* I, 7). Suárez écrit ainsi : « Dicunt Deum esse sibi causam sui esse, vel substantiae suae, vel sapientiae [...]. Hae namque locutiones omnes negative interpretandae sunt », *Disputationes metaphysicae*, disp. 28. Spinoza se confronte à la notion telle qu'il la rencontre chez Descartes,

où elle a retrouvé un sens positif. Celui-ci répond ainsi aux *Objections* de Caterus : « ita, etiamsi Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est qui se revera conservat, videtur non nimis improprie dici posse *sui causa* » (AT VII, p. 109) ; « Ainsi, encore que Dieu ait toujours été, néanmoins, parce que c'est lui-même qui en effet se conserve, il semble qu'assez proprement, il peut être dit et appelé *la cause de soi-même* » (AT IX-1, p. 87).

6. Les feuillets 1–3 du manuscrit du Vatican sont endommagés, ce qui a rendu illisibles quelques mots (ici *essentia*). Les pertes sont pourtant limitées, et tous les mots mutilés peuvent être reconstruits à l'aide des leçons des OP. Pour une description de l'état du manuscrit, voir Maruska Di Remigio et Ángela Núñez Gaitán, 2011 ; sur les dégâts spécialement p. 270–271. Le manuscrit est consultable en ligne, URL : http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.12838.

7. *In suo genere* s'oppose à *absolute* (déf. 6 et son explication). Voir aussi prop. 15, sc., prop. 16, dém, prop. 28, sc.

   Le verbe *terminare* (limiter, borner) est traditionnellement employé dans les manuels scolastiques pour définir la notion de fini. Suárez : « Dicitur aliquid finitum, non quia est hoc et non aliud, sed quia terminatur ad aliud » (« On dit que quelque chose est fini, non pas parce qu'il est ceci et non autre chose, mais parce qu'il est borné par autre chose », *Disp. Meta.*, 30, 2). Cette division y est considérée comme la première des divisions de l'être : « Recepta est divisio apud Philosophos Entis in finitum et infinitum ; quae divisio entis prima, intima, et maxime essentialis dicitur » (« La division de l'être en fini et infini est reçue chez les philosophes ; cette division est dite première, fondamentale et tout à fait essentielle »), Heereboord, *Meletemata, Disputatio secunda, De infinito*, p. 10.

8. La notion de substance, depuis l'*ousia* aristotélicienne, traverse sous des configurations différentes toute l'histoire de la métaphysique. La rupture cartésienne passe par une redéfinition de son lexique, en l'opposant non plus aux accidents, mais aux attributs et aux modes ; c'est notamment à l'intérieur de cette rupture, dont il modifie d'ailleurs le sens et les enjeux, que s'inscrit Spinoza.

   Cf. Descartes, *Principia*, I, 51–55 (AT VIII-1, p. 24–26). Descartes donne d'abord une définition de la substance – « per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum » – dont il remarque qu'elle ne peut s'appliquer qu'à une substance unique, Dieu. Toutes les autres ne peuvent exister qu'avec le concours de Dieu. Le nom de

substance ne leur convient donc pas de façon univoque. D'où une seconde définition : sont substances en un second sens celles qui n'ont besoin *que* du concours ordinaire de Dieu – comme par exemple la *substantia corporea* et la *mens, sive substantia cogitans*. Chaque substance a un attribut principal (« praecipuum attributum », notion définie dans l'art. 53, avant même la notion d'attribut, art. 56), qui constitue sa nature ou essence : celui de la *substantia corporea* est l'étendue, et celui de la *substantia cogitans* la *cogitatio*. Attribut, mode et qualité signifient la même chose dans diverses perspectives : mode quand on considère la façon dont est affectée la substance ; qualité quand on considère l'affection elle-même ; attribut quand on considère simplement le fait qu'il soit dans la substance.

Spinoza, exposant la pensée de Descartes dans les *Principia*, I, définit d'abord la substance en tant que telle : « Omnis res, cui inest immediatè, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est » (« Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans un sujet, ou par laquelle existe, quelque chose que nous percevons, c'est-à-dire quelque propriété, ou qualité, ou attribut, dont l'idée réelle est en nous ») ; il définit ensuite séparément *mens* (« Substantia, cui inest immediatè cogitatio », déf. 6), *corpus* (« Substantia, quae est subjectum immediatum extensionis », déf. 7), *Deus* (« Substantia, quam per se summè perfectam esse intelligimus, et in quâ nihil planè concipimus, quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat », déf. 8). Il ne définit pas alors attribut et mode.

En 1661, dans la Lettre 2 à Oldenburg (Ge IV, 7–8), présentant sa propre conception, il introduisait à propos de l'attribut la double définition par *esse* et *concipi* : « Ubi notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se, & in se ; adeò ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei. Ut ex. gr. Extensio per se, & in se concipitur ; at motus non item. Nam concipitur in alio, & ipsius conceptus involvit Extensionem » (« Il faut noter que j'entends par attribut tout ce qui se conçoit par soi et en soi, de sorte que son concept n'implique pas le concept d'une autre chose. Par exemple, l'étendue se conçoit par soi et en soi, mais non pas le mouvement. En effet, il se conçoit en autre chose et son concept implique l'étendue. »)

Lewis Robinson (*Kommentar*, p. 39–42) a mis en lumière ce qu'il appelle la conception « attributive » de la substance : la substance, ce sont les attributs. Il avance qu'elle coexiste chez Descartes avec la conception plus traditionnelle de la substance comme support des accidents et que cette conception se

maintient chez les cartésiens de la première génération – puis à la fin du siècle jusque chez Wittichius dans sa réfutation de Spinoza, où il distingue des attributs modaux les attributs essentiels « quorum in qualibet substantia unum tantum est, quod istam substantiam constituit et ab alia distinguit [...]. Essentiale enim attributum idem est quod ipsa substantia » (« desquels en toute substance il n'en existe qu'un, qui constitue la substance et la distingue d'une autre [...]. L'attribut essentiel en effet est la même chose que la substance »), *Anti-Spinoza*, 1690, p. 15–16. En somme, le propre de Spinoza est d'assigner à tous les attributs ce que ces cartésiens assignent au seul attribut essentiel.

Sur les interprétations de la notion d'attribut, voir aussi Gueroult, *Spinoza* I, Appendice n° 3, « La controverse sur l'attribut », p. 428–461.

9. Spinoza reprend ici un terme traditionnel, mais l'usage qu'il en fait en transforme profondément le sens, notamment par son refus de le séparer de la volonté (cf. E II, 49, cor.).

Intellectus est traduit par « entendement », comme c'est l'usage dans la langue classique. Ce choix a toutefois l'inconvénient de masquer dans la traduction la proximité sémantique avec *intelligere* (traduit par « comprendre », sauf dans les passages définitionnels où il est traduit par « entendre » et dans E I prop. 23 sc. 2, ¶ 3, où le sens exige : « avoir l'intellection »), *intelligentia* (plus rare : il n'apparaît que quatre fois, dans les chap. 4, 5 et 32 de l'appendice de la quatrième partie et dans la préface de la cinquième) et *intellectualis* (*amor intellectualis Dei*, dans la cinquième partie).

10. Spinoza utilise ce terme 1°) soit dans un sens technique : les affections de la substance et de ses attributs, ou bien les affections de ces affections elles-mêmes : il est traduit par « mode » dans le premier cas, par « modification » dans le second (il est alors considéré comme synonyme de *modificatio*, par exemple E III, prop. 12, dém.) ; 2°) soit dans un sens plus usuel – il est dans ce cas traduit, selon le contexte, par « modalité » (par exemple E III, prop. 56, sc.) ou, le plus souvent, par « façon » – comme le suggérait Picot dans sa traduction des *Principia* de Descartes. 3°) Enfin, au chap. 29 de l'appendice de la quatrième partie, il est traduit spécifiquement par « mesure ».

11. Dans le chap. 3 de la première partie des *Cogitata*, Spinoza emploie le mot *affectio* au sein d'une expression issue de la philosophie scolaire : les *affectiones*

entis. Il les définit « certains attributs sous lesquels nous comprenons l'essence et l'existence de chaque chose, de laquelle cependant ils ne se distinguent que par une distinction de raison » (Ge I, p. 240) ; il s'en sert surtout pour montrer que possible, impossible, contingent, vrai, etc., contrairement à ce que croient la plupart des métaphysiciens, ne sont pas des affections de l'être. Mais il utilise une fois en un sens positif *cogitationis affectiones* (I, 1 ; Ge I, p. 233.24), de même que, dans les *Principia*, (II, ax. 7 et prop. 2) *extensio et ejus affectiones* : là le sens est clairement celui de « modification », que l'on retrouve dans le TTP (*materia ejusque affectiones*, chap. VI ; *Œuvres* III, p. 244, note) et dans l'*Éthique*. Il est dans celle-ci d'un usage plus large que *modificatio*, qui ne concerne que celles de la substance et des attributs (et disparaît donc après E II, prop. 10). Il est rendu ici constamment par « affection » – y compris dans les rares passages où l'on aurait attendu plutôt *affectus* (voir plus loin, Note 25).

12. Cf. Lettre 2 à Oldenburg (Ge IV, p. 7.23–26) : « De Deo itaque incipiam breviter dicere ; quem definio esse Ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summè perfectum in suo genere » (« C'est pourquoi je commencerai par parler brièvement de Dieu, que je définis comme un être constitué d'une infinité d'attributs, dont chacun est infini, autrement dit suprêmement parfait en son genre »). Pour un bilan des usages du mot Dieu dans l'*Éthique*, voir la Note 309.

13. *Ratio* est un des termes-clefs de l'*Éthique*. Il couvre plusieurs champs sémantiques différents, qui renvoient d'ailleurs aux diverses possibilités offertes déjà par le latin classique.

1°) Raison, ou deuxième genre de connaissance (défini E II, 40, sc. 2) – il a alors un sens non seulement épistémologique mais aussi éthique (la Raison est source de normes de conduite) ; en ce dernier sens, il peut renvoyer à la fois au deuxième et au troisième genre, opposés ensemble au premier ; dans ce champ, on rencontre les expressions *rationis ductu* : sous la conduite de la Raison (variante : *solo rationis ductu*) ; *ex dictamine rationis* : sous le commandement de la Raison ; *judicium rationis* : le jugement de la Raison ; *praescriptum rationis* : précepte de la Raison ; *imperium rationis* : empire de la Raison.

2°) Raison au sens de cause ou motif (cf. toutes les occurrences de *causa seu ratio* dans E I, prop. 11, dém. 2) – que ce soit la cause d'une chose ou d'un événement, ou bien celle d'un discours ou d'une conclusion.

3°) Raisonnement (exemples : E I prop. 15 sc. ; E I prop. 28 dém. ; et dans les démonstrations *per eandem rationem* – rendu par l'expression française usuelle « pour la même raison »).
4°) Rapport, soit à propos de physique ou de mathématiques (exemple : rapport de mouvement et de repos, dans la digression *de natura corporum* après E II, prop. 13), soit dans des expressions techniques du lexique philosophique (*sub ratione boni* ; *tam ratione essentiae quam ratione existentiae*) – cette idée de rapport se traduit par « en proportion » dès qu'il y a une idée de comparaison (E IV, prop. 39).
5°) Dans *vivendi ratio* ou *ratio utilitatis*, il s'agit plutôt de désigner un principe ou une règle.
6°) Enfin un sens usuel, traduit ici par « manière » (notamment dans l'expression figée *certa et determinata ratione* : d'une manière bien précise et déterminée) ; dans la préface d'E III, ce sens devient suffisamment technique pour être rendu par « méthode ». On ajoutera des expressions toutes faites comme *rationem reddere*, rendre raison (au sens de : expliquer une cause) ; *rationem habere* : tenir compte.
7°) Il faut ajouter le terme scolastique qui désigne un être existant seulement dans le raisonnement et non pas dans la réalité : *ens rationis*, être de raison (employé deux fois au pluriel).

14. Cf. *Cogitata metaphysica*, II, 5 : Spinoza y renvoie à ce que dit Descartes dans les *Principia philosophiae* I, 48 et 49 : « nimirum in rerum natura nihil praeter substantias, et earum modos dari » (« Il n'y a rien dans la Nature en dehors des substances et de leurs modes »). Freudenthal (1887, p. 127) fait remarquer que ce principe est usuel dans la tradition aristotélicienne-scolastique, et qu'on le retrouve encore dans la scolastique protestante, chez Heereboord (*Meletemata*, p. 38) et auparavant chez Burgersdijk (*Institutionum metaphysicarum libri duo*, p. 227) chez qui il a presque la même formulation que chez Spinoza : « quicquid enim vere ens est, id aut per se subsistit aut in subjecto est » – la différence est évidemment que Spinoza fait disparaître la notion de *subjectum*.

15. *Ex data causa* est la première occurrence du verbe *dare* au passif dans l'*Éthique*. Dans cet usage il a un sens proche de celui qu'il reçoit en mathématiques : il dénote la présence, réelle ou posée par hypothèse, d'un objet sur lequel on raisonne ou d'une condition que l'on énonce. On peut le traduire, selon le

contexte, par « être donné » (si le sens est technique), par « il existe » (s'il s'agit d'insister sur le fait de l'existence, comme dans le dernier scolie de la deuxième partie, ¶ 3) ou simplement par « il y a » (si le sens est plus usuel).

L'axiome ressemble à un principe courant dans la tradition scolastique, mais celle-ci emploie d'habitude *posita* plutôt que *data*. Cf. Thomas d'Aquin : « Posita causa, ponitur effectus », *Summa theologica*, I^a, qu. 14, art. 8 ; Burgersdijk : « Posita causa fieri nequit, ut effectum non sequatur », *Institutionum metaphysicarum* I, 23, p. 147 ; Heereboord : « Demonstratio ab effectu potest esse affirmata et negata, quia effectum cum causa proxima reciprocatur : eoque posito, causa proxima ponitur, et sublata, tollitur », *Synopsis logicae burgersdicianae*, II, 24, p. 272.

16. Le terme *ideatum* était employé dans la tradition scolastique au sens d'effet de l'idée, conçue comme modèle et on le trouve encore en ce sens dans le lexique de Goclenius : « Ideatum est vi Ideae productum, seu est Ideae effectum » (*Lexicon philosophicum*, 1613, p. 211). L'usage qu'en fait Spinoza est en rupture avec cette tradition : au § 41 du TIE (*Œuvres* I, p. 86, 87), il s'exprime en termes cartésiens : « idea eodem modo se habet objective ac ipsius ideatum se habet realiter » (« il en est objectivement de l'idée comme il en est réellement de ce dont elle est l'idée »).

17. Spinoza s'inscrit ici, semble-t-il, dans une tradition qui remonte à Aristote, *Metaphysique* Z (= livre VII) chap. I (1028a) ; mais la construction qu'il va effectuer de la substance et de son rapport aux modes en changera profondément le sens.

18. Dans le texte latin tel qu'il est présenté dans les OP, il n'y a pas de point après l'en-tête ; dans V, la phrase continue sans titre ni rupture : *Demonstratio patet*. Cela indique que dans le manuscrit de Spinoza la démonstration n'était pas détachée de la proposition même. Le phénomène se produit dans un grand nombre de cas. Dans notre édition, qui ne met pas de points après les en-têtes, nous suivons la présentation de V. Nous ne la reproduisons cependant pas dans la traduction française.

19. L'erreur grammaticale saute aux yeux : *substantias* au pluriel, et le pronom qui y renvoie, *ejusque*, au singulier. Dans ses lettres autographes, Spinoza écrit souvent un *-m* final « basculé » (comme le chiffre 3, tombant au-dessous de la

ligne), qui pourrait être confondu avec un *-z*; mais ses variantes du *-s* final n'y ressemblent pas (voir les reproductions en facsimilé des lettres autographes éditées par Willem Meijer, *Nachbildung*, 1903). Il est donc peu probable que tant le compositeur des OP que Van Gent aient lu *substantias* alors que Spinoza aurait écrit *substantiam*. Les différentes solutions des éditeurs (harmoniser, soit vers le singulier soit vers le pluriel) sont concevables, mais nous avons retenu la leçon contradictoire des deux sources latines. En effet, Spinoza parle ici encore des substances en général, et non pas de la substance unique : son unicité n'est prouvée que dans E I, prop. 14. Le lapsus peut être révélateur de la stratégie de Spinoza. Bientôt il ne parlera que de la substance au singulier, mais ici il s'efforce encore de ne pas se prononcer. Notre traduction garde donc l'incohérence de l'original sans heurter la langue française : « à l'extérieur de l'entendement il n'y a rien sinon des substances et des affections de substance ».

20. Parmi les sens du terme *natura*, l'expression *rerum natura* désigne un objet spécifique : l'univers ou la Nature conçue comme un tout réel. L'expression est courante en latin classique (Cicéron l'utilise souvent dans le *De natura deorum*) et elle constitue le titre de l'ouvrage de Lucrèce. Elle sera ici traduite avec une majuscule (y compris lorsque le contexte laisse penser que *rerum* est sous-entendu), pour la distinguer des autres sens.

21. La lecture de cette expression comme parlant d'une « substance à un attribut » est à la base de l'interprétation (controversée) de Lewis Robinson et de Martial Gueroult, selon laquelle Spinoza traite d'abord de telles substances, avant de passer à la substance unique et absolument infinie. Voir André Doz, 1976, ainsi que la discussion d'A. Doz avec G. Dreyfus, (Dreyfus, 1978 ; Doz, 1979–1980).

22. **STRUCTURE DU SCOLIE 2 DE E I, 8**

A. Fausse conception des substances et des modes : la logique des métamorphoses (¶ 1).
B. Conception correcte des substances et des modes (¶ 2) ;
C. Nouvelle démonstration de la prop. 5 (¶ 3).

23. *Mens* est, comme *ratio*, un des termes-clefs de l'*Éthique*. Il concentre en effet la force de la rupture spinoziste en psychologie – notamment le refus de séparer le champ de la connaissance et celui de l'affect. Au fur et à mesure du

développement de la pensée de Spinoza, on voit les équilibres de son lexique se modifier et *mens* se charger peu à peu des significations qui étaient réparties entre d'autres termes dans les précédents écrits. D'une part le souci, commun à Spinoza et à ses contemporains, de séparer étendue et pensée, conduit à l'éviction d'*anima* (voir *Principia* I, déf. 6 : « Je parle ici de *mens* plutôt que d'*anima*, parce que le mot *anima* est équivoque et souvent pris pour désigner une substance corporelle »). Descartes lui aussi, bien qu'utilisant souvent *anima*, avait remarqué sa charge corporelle à peu près dans les mêmes termes, en répondant aux objections de Gassendi (*Réponses* aux *Cinquièmes Objections*, AT VII, p. 356) :

> Ego vero, animadvertens principium, quo nutrimur toto genere distingui ab eo, quo cogitamus, dixi animae nomen, cum pro utroque sumitur esse aequivocum ; atque ut specialiter sumatur pro *actu primo* sive *praecipuâ hominis formâ* intelligendum tantum esse de principio quo cogitamus, hocque nomine mentis ut plurimum appellavi ad vitandam aequivocationem : mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam, quae cogitat, considero.
>
> (Traduction de Clerselier, *in* Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 797 : Mais moi, venant à prendre garde que le principe par lequel nous sommes nourris est entièrement distingué de celui par lequel nous pensons, j'ai dit que le nom d'*âme*, quand il est pris conjointement pour l'un et l'autre, est équivoque, et que, pour le prendre précisément pour ce premier acte, ou cette *forme principale de l'homme*, il doit être seulement entendu de ce principe par lequel nous pensons : aussi l'ai-je le plus souvent appelé du nom d'*esprit*, pour ôter cette équivoque et ambiguïté. Car je ne considère pas l'*esprit* comme une partie de l'âme, mais comme cette âme tout entière qui pense.)

D'autre part, l'effort qui lui est propre pour unifier les aspects cognitifs et émotifs de l'âme (cf. E II, ax. 3) amène à penser sous un seul terme tous les effets de la puissance de l'individu : c'est donc *mens* qui va porter ce sens élargi. La *mens* est au centre de la construction systématique, dans la deuxième partie pour ses idées, dans les deux suivantes pour ses affects, et c'est sur l'évocation de sa puissance et de sa liberté que s'achève la cinquième.

Mens est ainsi un terme fort dont la traduction doit au maximum conserver la cohérence. On peut choisir, en français, entre « esprit » et « âme » ; en tout cas, le terme choisi devra s'entendre comme renvoyant à la fois à la fonction

de connaissance (la *mens* comme formant les idées) et à la fonction affective (la *mens* comme vivant les passions); or s'il y a une différence, dans le français actuel, entre « esprit » et « âme », elle est là : comme l'a fait remarquer Jean-Marie Beyssade, nous entendons par l'expression « état d'âme » une dimension émotive dont l'expression « état d'esprit » semble dépourvue. Ainsi l'usage de la langue paraît indiquer une différence qui imposera d'emblée au lecteur un autre horizon. Ce qui amène à préférer « âme » pour souligner cette annexion du sentiment par la *mens*.

Dans les rares passages où le terme est clairement employé dans un sens purement cognitif, il est traduit par « pensée » (E II, prop. 47, sc.; E II, prop. 49 sc., ¶ 6); quand cette pensée est orientée vers un but, il est rendu par « intention » (E IV, préface; E IV, prop. 17 sc.).

Pour situer *mens* dans l'ensemble du lexique psychologique de Spinoza, voir plus loin les Notes sur *animus* (I, prop. 33 sc. 2), *anima* (II, prop. 35 sc et V, préface), *spiritus* (IV, prop. 68 sc). Cf. aussi ci-dessus ce qui concerne *intellectus* et *ratio* (aux déf. 4 et 7). On remarquera que l'emploi de *mens* ne se limite pas à l'être humain (la démonstration de E III, prop. I parle deux fois d'« *aliarum rerum mentes* »); cependant Spinoza ne l'applique jamais à Dieu.

Sur l'évolution de l'usage de *mens* chez Spinoza, voir l'étude d'Emilia Giancotti (1969).

24. Cette critique de ce que l'on pourrait appeler la logique des métamorphoses est déjà présente dans le TIE (§ 58); elle utilise un matériau qui vient de Lucrèce (*De rerum natura*, III, 159, *sq.*).

25. Première occurrence du terme *affectus*, qui jouera un rôle central dans les trois dernières parties de l'*Éthique*. Ce terme est utilisé en latin classique pour traduire le grec *pathos* (Cicéron, Ovide). Le mot *passio*, pour dire la même chose, est plus tardif (Apulée, Tertullien, Prudence; Augustin confronte les deux dans *De civitate Dei*, IX, 4); mais c'est sa transcription « passion » qui s'est imposée dans le vocabulaire français au XVIIe siècle, comme en témoignent les nombreux « traités des passions », et c'est elle qu'utilise exclusivement Descartes dans le sien, par opposition à *action*. Son traducteur latin privilégie *passio*, tout en notant qu'il aurait pu utiliser *affectus*. Il emploie ce dernier cependant, notamment dans le titre de la première partie, où il semble désigner l'ouvrage comme *Passiones sive affectus animae*; mais la première page du livre comme les titres des deuxième et troisième parties disent seulement : *Passiones*

animae; il lui arrive aussi de l'employer pour rendre « affection » (art. 25). Il arrive d'ailleurs à Descartes, dans d'autres ouvrages, d'employer *affectus* en latin : ainsi dans la *Sixième Méditation* : « corporeas quasdam propensiones ad hilaritatem, ad tristitiam, ad iram, similesque alios affectus » (ce que le duc de Luynes traduit : « de certaines inclinations corporelles vers la joie, la tristesse, la colère, et autres semblables passions »); de même dans la préface des *Méditations*, dans un argument assez proche de celui qu'on lit ici sous la plume de Spinoza, mais dirigé contre les athées : « quod vel humani affectus Deo affingantur » (de Luynes : « de ce que l'on feint dans Dieu des affections humaines »).

Spinoza choisit *affectus* comme terme général, en réservant en principe *passio* pour les affects passifs – pour lesquels il utilise cependant le plus souvent *affectus* dans ses analyses concrètes. La définition du début de la troisième partie semble distinguer les affections du corps (*affectiones*, terme jamais défini mais synonyme de modification, cf. Note 11) « par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée » et les *affectus* qui sont à la fois ces affections et les idées de ces affections; la définition générale, qui se trouve à la fin de la même partie, isole au contraire l'idée, puisqu'elle envisage les affects « en tant qu'ils se rapportent à l'âme seule » ; et l'explication qui suit souligne qu'un affect est une idée confuse.

Il arrive cependant qu'*affectus* soit employé là où l'on attendrait *affectio* (E II, prop. 17 – la démonstration lui substituant d'ailleurs *affectio*); et réciproquement qu'*affectio* soit employé là où l'on attendrait *affectus* (E III prop. 55, dém. du second corollaire; E V, prop. 20 sc., 3e et 4e remèdes aux affects).

Affectus sera ici traduit par affect, terme existant en français depuis au moins Bodin, et remis en usage au XXe siècle par la psychanalyse et la psychologie.

26. Cf. Lettre 34 du 7 janvier 1666, à Hudde, qui demandait comment Spinoza fondait la démonstration de l'unité divine sur ce que sa nature implique l'existence nécessaire. On notera que dans la remarque 2, la lettre à Hudde ajoute à l'exemple du triangle ceux de l'âme et de Dieu; et que la fin du scolie, à la différence de la lettre, ne présente la conclusion qu'en parlant de substance, et non pas de Dieu, au singulier ou au pluriel. La version donnée ici prend donc en compte que ni Dieu ni l'âme n'ont encore été abordés en tant que tels dans l'ordre géométrique.

27. Sur les exemples mathématiques, voir la notice de F. Audié à la fin de ce volume.

28. L'expression est reprise de Descartes, dans *Rationes Dei existentiam & animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae* à la fin des *Réponses* aux *Secondes Objections* : « Nulla res existit de quâ non possit quaeri quaenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ullâ causâ ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nullâ causâ indiget ad existendum » (Axiome I, AT VII, p. 165). Ce que Clerselier traduit : « Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même se peut demander de Dieu ; non qu'il ait besoin d'aucune cause pour exister, mais parce que l'immensité même de sa nature est la cause ou la raison pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister » (AT IX-1, p. 127–128).

29. Tant la traduction des NS que la première leçon des OP et celle de V suggèrent que Spinoza a écrit *quae*, ce qui va très bien dans le contexte : c'est *la nature* de la substance qui implique son existence. Les éditeurs des OP ont préféré *quia* probablement pour reprendre le lexique du membre de phrase précédent et souligner le parallélisme du raisonnement : « cur circulus [...] natura [...] nimirum quia contradictionem involvit » et « cur substantia [...] natura [...] quia scilicet existentiam involvit ». Nous suivons ici notre texte de base, les OP (après correction).

30. La négation *non* se rapporte à *existere*, et non pas à *posse*. Dans cette troisième démonstration de la prop. 11 (ou deuxième *aliter*, démonstration alternative), Spinoza souligne que le « pouvoir » de non-existence est, en fait, une impuissance. Il se place dans une tradition philosophique qui invoque la plénitude de l'existence contre les sophismes qui prétendent que l'impossibilité de la non-existence de Dieu pose des limites à son pouvoir. Pour une analyse récente de cette troisième démonstration, voir Mogens Laerke (2011).

31. Sur les sens de *potentia* et *potestas*, voir plus loin la note 136 à E III, Préf. ¶ 1.

32. Spinoza emploie ici les termes *a priori* et *a posteriori* dans leur sens scolastique : une preuve est *a priori* (ou *demonstratio propter quid*) si elle procède des causes aux effets, et *a posteriori* (ou *demonstratio quia*) si elle procède des effets aux causes (Albert de Saxe, XIVe siècle ; cité par Rudolf Eucken, 1879, p. 70). Ce n'est qu'au XVIIIe siècle que ces termes sont liés à la notion d'expérience : une connaissance *a posteriori* dépend de l'expérience, celle qui est *a priori* n'en dépend pas. Ces nouveaux sens se sont desormais généralisés grâce à Kant, qui s'appuie ici sur Leibniz, Wolff et Lambert (Eucken 1879, p. 133–135).

33. Phrase proverbiale, datant probablement du Moyen-Âge ; voir Hans Walther (dir.), *Proverbia sententiaeque Latinitatis medii aevi : Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, tome IV, 1966, p. 442 (N° 25747).

34. La leçon *unicam* de V est confirmée par la traduction des NS : *een enige*, ainsi que par E I, prop. 10, sc., qui annonce ce corollaire : « sequentes propositiones [...] ostendunt in rerum natura non nisi unicam substantiam existere eamque absolute infinitam esse ». Dans ce contexte, *unus* et *unicus* sont interchangeables ; Spinoza explique la différence négligeable entre les deux termes dans CM I 6 (Ge I, 246.6–13) et y revient dans la Lettre 50 (Ge IV, 239–240) ; à noter que cette lettre a été écrite en néerlandais : les mots de Spinoza sont *een, of eenig* (239.27–28 ; 240.20). L'intervention des éditeurs des OP dans E I, prop. 14, cor. 1, peut avoir été motivée par des considérations stylistiques, pour éviter une répétition voire une tautologie.

35. **STRUCTURE DU SCOLIE DE E I, PROP. 15**

A. Critique des conceptions anthropomorphiques et d'une thèse anti-anthropomorphique mal argumentée (la substance étendue n'appartiendrait pas à Dieu mais aurait été créée par lui).
B. Premier argument en faveur de cette thèse : la divisibilité.
C. Second argument : la passivité.
D. Réfutation du premier argument : la substance étendue n'est pas divisible.
E. Racine de cette erreur dans l'imagination.
F. Réfutation du second argument.

36. Spinoza a tiré cette conclusion dans E I, 14, cor. 2, donc le parfait *conclusimus* est correct et la leçon de V erronée. L'absence d'un renvoi explicite à E I, 14, cor. 2 dans les deux sources latines porte à croire que l'amplification « dans le second corollaire de la même proposition de cette partie » qui se trouve dans les NS est selon toute probabilité une glose provenant du cercle des amis du philosophe, qui ont cherché le lieu exact de la référence.

37. Spinoza résume les arguments qu'il veut réfuter selon deux types, désignés par *Primo* et *Secundum argumentum*, et présentés ici dans deux alinéas : E I, prop. 15, sc., ¶ 2 et 3 ; les trois sources n'ont pas de division en alinéas. À l'intérieur du premier type, il invoque trois exemples, dont le deuxième est introduit par *Porro* et le troisième par *Denique*. La proximité de *Primo* à *Porro* et *Denique* a causé de la confusion ; ces deux derniers appartiennent non pas à l'énumération des arguments, mais à celle des exemples du premier type. Les éditeurs des OP ont voulu clarifier la structure de l'argumentation en mettant des italiques, mais ils ont confondu les deux énumérations. Les éditions anciennes et Van Vloten et Land ont reproduit les italiques des OP ; les autres éditions ne l'ont pas fait.

38. Les leçons des OP et des NS sont complémentaires ; V les juxtapose (*s.* veut dire *seu* ou *sive*). Puisque dans ce contexte les termes *corporea* et *extensa* sont interchangeables (pour Spinoza comme pour Descartes), les trois leçons différentes ont la même signification.

39. Pour Spinoza, l'infaillibilité de la Raison claire est une caractéristique de la connaissance du deuxième genre, et non pas de l'opinion. La portée de la phrase *qui claram rationem infallibilem esse sciunt*, ainsi que l'accord des OP et des NS, révèle que Van Gent s'est trompé ici. Dans ce long scolie, on peut d'ailleurs constater une montée dans ses erreurs de transcription.

40. « Puis donc qu'il n'y a pas de vide dans la Nature (j'en ai traité ailleurs) » : cf. PPC II, déf. 5 : « *Vacuum* est extensio sine substantiâ corporeâ » (« le vide est une étendue sans substance corporelle ») ; prop. 3 : « Repugnat, ut detur vacuum » (Ge I, 48). Cf. Descartes, *Principia*, II, 5 et 16–19. Robinson (*Kommentar*, p. 132) juge que cette référence aux *Principia* est peu vraisemblable, puisque Spinoza n'y traite pas vraiment la question et se borne à répéter la thèse de Descartes ; il suggère qu'il faut plutôt y voir une allusion aux Principes de physique dont parle Jelles dans sa préface aux *Nagelate schriften* (NS, feuillet 6*3 recto, OP, feuillet 5*3 recto ; voir notre Introduction, p. 14). Il faudrait alors traduire : « j'en traiterai ailleurs ».

41. Pour la doctrine de la causalité, cf. aussi KV I, 3. Lors de la découverte de la KV et de sa publication, Trendelenburg (1867, p. 316 *sq.*) a assigné la source

de la division de la causalité efficiente présente dans ces deux passages (KV I, 3 et *Éthique* I 16–18) à Heereboord, *Synopsis logicae burgersdicianae* (I, chap. 17, p. 98 *sq.*) et *Meletemata* (II, disp. 22, *De causae efficientis divisione* ; voir aussi II, disp. XV, *De causa efficiente per se et per accidens*) et, antérieurement, à Burgersdijk, *Institutiones logicae*, 1626, I, 17, p. 87. Cette division n'est pas sans implications théologiques : la *disputatio* II, 15 de Heereboord s'achève par une défense contre l'accusation de Scheibler selon laquelle les calvinistes font remonter à Dieu la cause du péché.

42. STRUCTURE DU SCOLIE DE I, 17

A. Conception fausse de la liberté divine (¶ 1).
B. Fondée sur la croyance qu'entendement et volonté appartiennent à la nature de Dieu (¶ 2).
C. Conceptions vraies et fausses de la toute-puissance divine (¶ 3).
D. Si entendement et volonté appartenaient à la nature de Dieu, alors ils n'auraient aucune commune mesure avec les nôtres (¶ 4).

43. Cf. Maïmonide, *Guide des égarés*, III, chap. 20, p. 153 : « Mais certainement, d'après notre opinion à nous, qui disons que sa science n'est point une chose ajoutée à son essence, il faut qu'il y ait entre sa science et la nôtre une différence substantielle, comme celle qui existe entre la substance du ciel et celle de la terre. » Le chapitre porte notamment sur la question de savoir si Dieu peut connaître les possibles sans que ceux-ci cessent d'être possibles.

44. La formule est classique pour dénoncer une équivoque ; elle se trouve par exemple chez Ockham, *Summa logicae*, I, 15 ; ou plus récemment chez Christoph Scheibler : « Quomodo canis aequivoce dicitur de sidere et de latratili animali », *Metaphysica*, 1655, I, 2.3.1, p. 40 ; ou chez Paulus Voetius : « sic enim similitudo aliqualis erit inter canem, sidus caeleste, et animal latrans », *Prima philosophia reformata*, Utrecht, 1657, III, 9, p. 47. Elle est reprise dans les *Cogitata metaphysica*, II, 11, pour critiquer la distinction scolaire entre attributs divins communicables et incommunicables.

Cf. Alexandre Koyré (1950/1961), qui souligne les contresens dus au fait que les interprètes n'ont pas vu que Spinoza décrit ici, dans l'*Éthique*, une position qu'il ne partage pas (l'hétérogénéité absolue entre Dieu et l'homme, donc l'impossibilité de leur appliquer des concepts communs).

45. La distinction entre *causa immanens* et *transiens* se trouve par exemple chez Heereboord : « Causa immanens est, quae producit effectum in se ipsa : sic dicitur intellectus causa suorum conceptuum. [...] Causa transiens est, quae producit effectum extra se. Sic architectus est causa domus », *Synopsis logicae burgersdicianae*, I, 17, p. 103. Il précise cependant (*Meletemata*, I, disp. 22, p. 83) que c'est improprement que l'on considère Dieu comme *causa transiens* : créer et sauver sont, selon la vérité de la chose, des actions immanentes ; on ne les considère, métaphoriquement, comme transitives, que du point de vue de leurs effets, alors qu'elles suivent de l'intellection et de la volition divines, qui sont immanentes.

46. La phrase qui manque dans OP (avant correction) et V est essentielle pour la validité de la démonstration de la première partie de la proposition : sans elle, l'assertion que Dieu est cause de toutes choses resterait sans fondement. Le fait qu'elle est absente de V, et insérée après coup (et avec une faute d'inattention dans le renvoi : 6 au lieu de 16) dans les OP, porte à croire que Spinoza l'avait également ajoutée à son manuscrit par la suite, en marge ou dans l'interligne. À noter que les NS portent « God is oorzaak van *alle* dingen, die in hem zijn », ce qui correspond à « Deus *omnium* rerum, quae in ipso sunt, est causa ». Le mot *alle* (*omnium*) est redondant ; son occurrence dans la démonstration est sans doute due à une répétition automatique du texte de la proposition.

47. Dans ce scolie, les renvois s'écartent de la pratique la plus habituelle de Spinoza, qui traite en général les renvois comme des parenthèses.

Tant le premier renvoi, à E I, 11, que le deuxième, à PPC I, prop. 19, font partie intégrante de la phrase : la préposition *per* manque, et *prop.* veut dire *propositione*, à l'ablatif, « dans la proposition » (ce qui correspond aussi à la traduction des NS). Dans V, le premier renvoi n'est pas inclus dans des parenthèses, et le deuxième a été raturé ; dans NS, le deuxième renvoi n'a pas de parenthèses. Nous avons également omis les parenthèses. Les mots raturés de V sont illisibles, mais la longueur de la rature correspond à celle du renvoi que nous voyons dans les OP. Nous ignorons laquelle des deux mains de V (Van Gent ou Tschirnhaus) a effectué la biffure, et pourquoi.

L'ordre synthétique demande qu'une démonstration se fonde sur ce qui a été établi dans le texte même ; même dans les scolies (qui constituent, pour ainsi dire, des apartés dans l'argumentation), Spinoza évite les renvois extérieurs, c'est-à-dire à un autre texte. Ce passage est la seule exception explicite. Quelques

autres passages font allusion à d'autres textes spinoziens, mais sans les nommer explicitement (par exemple E II, prop. 40, sc. 1).

48. Les prop. 21–23 exposent la théorie de ce que les commentateurs appellent les modes infinis immédiats et médiats. Dans la Lettre 63, du 25 juillet 1675, Schuller pose à Spinoza plusieurs questions de la part de Tschirnhaus, dont la quatrième porte sur ces modes :

> Quantò, eorum, quae à Deo immediatè producta sunt, quaeque mediante infinitâ quadâm modificatione producuntur, exempla desiderarem. Prioris generis cogitatio, ac extensio ; posterioris verò intellectus in cogitatione, motus in extensione esse videntur.
>
> (Je voudrais avoir des exemples de ces choses qui ont été produites immédiatement par Dieu, et de celles qui le sont par quelque modification infinie. Du premier genre me semblent être la pensée et l'étendue, du deuxième l'entendement dans la pensée et le mouvement dans l'étendue.)

Spinoza répond (Lettre 64, 29 juillet) :

> Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in Cogitatione, intellectus absolutè infinitus ; in Extensione autem motus & quies ; secundi autem, facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide Schol. 7. Lemmatis ante Prop. 14. p. 2.
>
> (Enfin, pour les exemples que tu demandes, ceux du premier genre sont dans la pensée, l'entendement absolument infini ; dans l'étendue, le mouvement et le repos ; du deuxième genre, la figure de l'univers tout entier qui demeure toujours la même bien qu'elle change en une infinité de façons. Voyez sur ce point le scolie du lemme 7 qui vient avant la proposition 14, partie II.)

49. Le renvoi à la prop. 2 indique qu'ici le verbe *determinari* a le même sens que *terminari*. Il doit donc être traduit par « borné » et non pas « déterminé » (note d'Alexandre Matheron).

50. Cf. Lettre 12 (Ge IV, 55.3) : « Per Durationem enim modorum tantùm existentiam explicare possumus ; substantiae verò per aeternitatem, hoc est infinitam existendi, sive invita Latinitate, essendi fruitionem » (« Par la

durée nous ne pouvons expliquer que l'existence des modes ; mais celle de la substance, nous pouvons l'expliquer par l'éternité, c'est-à-dire par la jouissance infinie d'exister, autrement dit, malgré le latin, la jouissance infinie d'être. ») L'expression *invita latinitate* s'explique du fait qu'en latin classique le verbe *esse* (« être ») n'a ni participe, ni gérondif. (On trouve la même remarque chez Heereboord : « Ad istum modum factum est, ut *Latini Philosophi*, invita latinitate, a verbo *sum* participium *Ens* formaverint », *Meletemata*, disp. 48, p. 179.) Le même scrupule apparaît dans l'explication de la miséricorde : *invita vocabuli significatione* (E III, DA 23, explic.). Ici la formule « pour me servir d'une expression scolastique » (*ut termino Scholastico utar*) renvoie à la fois au caractère non classique du mot et au fait qu'il s'agit d'un emprunt au vocabulaire technique de l'École.

51. Cette double distinction entre cause éloignée et cause prochaine et, parmi les causes prochaines, entre absolue et dans son genre, vient de la philosophie scolaire. Ainsi chez Heereboord : « Causa proxima est, quae effectus producit immediate, sive quae ipsa cum effecto conjungitur [...] causa remota est, quae producit mediante causa propinquiore, sive quae nec existentia, neque virtute sua cum effectu conjuncta est », *Synopsis logicae burgersdicianae*, I, 17, p. 117 et 119 (c'est la dernière division du concept de cause efficiente) ; « Quando causa proxima dicitur immediate producere effectum, vel intelligitur hoc sic, ut nihil omnino interveniat inter ipsam et effectum [...] quae est causa absolute proxima ; vel intelligitur illud immediate, sic, ut inter causam proximam et effectum non interveniat causa alia ejusdem ordinis et speciei, licet intervenire possit media virtus seu causalitas, licet interveniat media conditio ad agendum requisita, quae est debita apprimatio agentis ad patiens, et haec est causa efficiens proxima in suo genere », *Meletemata*, disp. 22, p. 261–262.

52. Malgré l'unanimité des sources et la quasi-unanimité des éditions, un renvoi à la proposition 27, même s'il est possible (c'est pourquoi nous le conservons), ne paraît pas s'imposer absolument. Dans la deuxième édition de sa traduction néerlandaise (1905, p. 26, note) Willem Meijer avait suggéré de lire proposition 22 (et d'intervenir dans la phrase, qu'il jugeait fausse) ; Cristofolini (2010 et 2014), propose propositions 27 et 28 ; Curley et Bartuschat, proposition 28. Spinoza semble viser le traitement entier des choses particulières, qui s'étend du corollaire de la proposition 25 jusqu'au scolie de la proposition 28. Le corollaire de la proposition 25 traite explicitement des modes : « modi, quibus

Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur », ce qui ressemble aux « Modi [...] divinae naturae [...] quatenus [divina natura] certo modo ad agendum determinata consideratur » dont il s'agit ici. Le pivot de ce raisonnement est la prop. 28 : la formulation classique du déterminisme des choses particulières et – en apparence – contingentes.

53. Gueroult fait le point sur cette distinction et sur la façon dont l'usage qu'en fait Spinoza rompt avec celui de ses prédécesseurs (*Spinoza* I, p. 564–568). Cf. Olga Weijers (1978) ; Piet Steenbakkers (2003). Voir aussi KV, I, chap. 8 et 9 ; Lettre 9 à Simon de Vries ; CM II, 7 et 9 ; il faut noter que tous ces textes datent de 1663 ou sont antérieurs.

54. Les éditeurs des OP ont répété *actu* devant *infinitus*, de sorte qu'il détermine *(in)finitus* plutôt que *intellectus*. Cela va pourtant contre l'usage de Spinoza ; cf. surtout « Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo ullum dari intellectum potentia » (E I, prop. 31, sc.) ; et en outre « actu summe intelligentem », « actu intelligit » (E I, prop. 17, sc.), « Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus » (E I, prop. 31), « nullum in Deo dari intellectum potentia, sed tantum actu », « si Deus alium intellectum actu habuisset » (E I, prop. 33, sc.). Nous suivons les autres sources (y compris la glose marginale des NS), selon lesquelles *actu* détermine *intellectus*.

55. Robinson (*Kommentar*, p. 222) remarque que c'est le seul endroit dans l'*Éthique* où il soit question de volonté infinie. Comme est ensuite affirmée l'identité entre entendement et volonté, il s'ensuivrait que cette volonté infinie est le même mode infini immédiat que l'entendement infini.

56. Ici Spinoza ne fait aucune différence entre contingent et possible. Dans la quatrième partie au contraire, quand il s'agira de décrire les différentes formes de la conduite humaine, les définitions 3 et 4 distingueront les deux notions – en renvoyant au présent scolie pour préciser qu'ici cette distinction n'était pas nécessaire.

57. **STRUCTURE DU SCOLIE 2 DE E I, PROP. 33**

A. La prop. 33 s'appuie sur la perfection de Dieu ; la thèse contraire supposerait son imperfection.

B. Même si Dieu avait une volonté absolue, sa perfection impliquerait la prop. 33.
C. Objection : tout dépend de la volonté divine ; réfutation : cette volonté est immuable ; cependant l'erreur volontariste est moins grave que celle qui soumet Dieu à une raison extérieure à lui.

Cf. KV I, 4 : "Des actions nécessaires de Dieu".

58. « S'astreindre à l'examiner avec attention » rend « animum ad eandem perpendendam instituere ». Le terme *animus* est le moins technique du vocabulaire psychologique de l'*Éthique* et par conséquent celui dont les emplois sont les plus variés. Il peut désigner l'esprit ou l'intention (E I, prop. 33, sc. 2 ; E II, prop. 10, sc. du corollaire) ; il indique parfois les sentiments ou le caractère et correspond alors au cœur, au sens figuré que possède ce mot en français comme en latin (il peut alors se rendre par "intérieur") ; il a souvent aussi un sens faible lorsque, selon un usage commun en latin classique, il sert de support à un adjectif ou à un autre nom qui contient le sens véritable ; dans ce cas il n'est pas traduit, et *ingrato animo* est rendu par "ingratitude", *tristitia animi* par "tristesse", *aegritudo animi* par "chagrin". Spinoza ne l'utilise jamais pour désigner génétiquement un mode de la pensée : il ne se confond pas avec *mens*.

59. Cf. Térence, *Phormion*, v. 240 : « ita sum irritatus animum ut nequeam ad cogitandum instituere » (« je suis tellement irrité que je ne puis m'astreindre à réfléchir »).

60. L'intellect de Dieu en acte et non pas en puissance : par exemple Descartes : « [idea Dei], in qua nempe nihil omnino est potentiale » (*Troisième Méditation*, AT VII, p. 47) – ainsi développé dans la traduction de Luynes : « l'idée que i'ay de la Diuinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement & en effect » (AT IX-1, p. 37).

61. Les deux *at* à quelques lignes d'intervalle illustrent les formes de raisonnement de Spinoza dans les scolies : le premier, « At cum in aeterno » (« or dans l'éternité ») convoque un argument qui permet de tirer une conclusion ; le second, « At dicunt » (« pourtant ils disent ») indique une objection des adversaires qui relancent le débat. Plusieurs scolies sont ainsi structurés par ces dialogues implicites.

62. C'est cette opinion qui permet à Descartes de distinguer la liberté divine de la liberté humaine : « Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia quae facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset » (*Réponses* aux *Sixièmes Objections*, AT VII, p. 431–432) ; ce que Clerselier traduit : « il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté » (AT IX-1, p. 232–233).

63. La démonstration renvoie au corollaire de la prop. 16, sans précision. Or celle-ci a trois corollaires. Il s'agit en fait du premier (« Dieu est cause de toutes choses qui peuvent tomber sous un entendement infini »).

64. Cette thèse finale de la première partie s'appuie sur le fait que toute chose existante exprime l'essence divine ; elle sera reformulée dans le *Traité politique*. Cf. TP, II 2 (*Œuvres* V, 94.13–15) : « Ex quo sequitur rerum naturalium potentiam, qua existunt et consequenter qua operantur, nullam aliam esse posse quam ipsam Dei aeternam potentiam ».

65. STRUCTURE DE L'APPENDICE

Au ¶ 2, Spinoza indique lui-même sa démarche : il va expliquer, à propos du préjugé finaliste « *premièrement*, la cause pour laquelle la plupart des gens s'en satisfont et pourquoi tout le monde est si enclin par nature à l'embrasser ; *ensuite*, j'en montrerai la fausseté ; et *enfin*, je montrerai comment en sont issus les préjugés sur le *bien* et sur le *mal*, sur le *mérite* et sur la *faute*, sur l'*éloge* et sur le *blâme*, sur l'*ordre* et sur la *confusion*, sur la *beauté* et la *laideur*, et autres du même genre ».

A. Introduction : le préjugé de la finalité (¶ 1–2).
B. Pourquoi les hommes sont enclins à croire à la finalité (¶ 3).
C. Pourquoi c'est faux (¶ 4–6) : ce préjugé inverse le cours de la causalité (¶ 4) ; la réduction à l'ignorance (¶ 5) ; l'exemple du corps humain (¶ 6).
D. Conséquences : la création de nouvelles notions finalistes (¶ 7–10).

66. Spinoza emploie le terme *peccatum* en un sens très général (y compris dans les champs moral et politique et non pas seulement religieux) ; c'est pourquoi il sera traduit ici par "faute" et non pas par "péché". Le verbe *peccare*, en revanche, sera traduit par "pécher", puisque le sens du verbe français s'y prête.

67. *Ingenium* signifie le plus souvent ce qui caractérise un individu, son naturel, sa complexion (par extension, dans le TTP, on parle même de l'*ingenium* d'un peuple : pour Spinoza, un peuple peut être conçu comme un individu) ; d'autres fois il indique plutôt la supériorité qui distingue un individu en termes d'esprit ou d'ingéniosité (par exemple, un peu plus loin dans ce même appendice, ¶ 5).

68. Le terme *avaritia* signifie en latin classique le plus souvent cupidité mais parfois aussi avarice. Pour Spinoza, il s'agit bien d'un affect unique, qui traduit le désir soit d'acquérir de l'argent, soit de ne pas le dépenser. Aucun terme français ne pouvant indiquer les deux aspects, il a été ici traduit par « cupidité », sauf dans deux passages où « avarice » convenait mieux (E IV, déf. 5 et prop. 70, sc.). De même *avarus* a été rendu par « avare » dans ces deux passages.

69. Fin d'indigence (qui comble un besoin) et fin d'assimilation (qui consiste à rendre semblable à soi) – comme Alexandre Matheron l'a fait remarquer, Spinoza semble ici se moquer quelque peu de ce vocabulaire théologique.

Deus omnia facit propter se; nam Deus omnia fecit propter aliquid, atqui extra Deum nihil erat, nisi ipse: fecit ergo omnia propter se, non quod istis, quae fecit, indigeret (sic enim proprie moveretur a fine instar hominis), sed ut rebus istis, quae fecit, suam bonitatem impartiret. Quod Scholastici enunciarunt hoc modo: Deus omnia fecit propter finem non indigentiae, sed assimilationis, qui est, quo agit quis, non ut sibi commodum quaeret, sed ut bene aliis faciat, quae sunt extra se, rebus. (Heereboord, *Meletemata*, II, d. 24, 7, p. 269.)

(Dieu fait tout pour lui-même ; car Dieu a tout fait pour quelque chose, et pourtant il n'y avait rien en dehors de Dieu, que lui-même : il a donc tout fait pour lui-même, non qu'il ait manqué des choses qu'il a faites (car alors il serait mû par une fin, comme un homme), mais pour pouvoir distribuer sa bonté à ces choses qu'il a faites. Ce que les Scolastiques ont énoncé de cette façon : Dieu a tout fait en vue d'une fin, non d'indigence, mais d'assimilation – celle pour laquelle agit celui qui ne cherche pas un avantage pour lui-même mais pour faire du bien aux autres choses, qui sont en-dehors de lui.)

70. L'expression *ignorantiae asylum* se trouve dans la Lettre 3, d'Oldenburg à Spinoza, du 27 septembre 1661, comme terme dépréciatif pour les qualités occultes. L'expression était courante à l'époque ; voir Ignaz Wild (1906). Déjà en 1557, Jules César Scaliger écrit : « Recentiores [...] detestantur occultas proprietates : easque inscitiae asylum contumeliosis uerbis uocant » (*Exotericae exercitationes de subtilitate*, 1557, exerc. 344 § 8). Scaliger attaque Jérôme Cardan ; sur cette polémique, voir Ian McLean (1974). Selon toute probabilité, Spinoza a emprunté ce terme à la lettre d'Oldenburg, mais avec une différence : chez lui, le refuge de l'ignorance est constitué non plus par les qualités occultes, mais par la volonté de Dieu. Dans CM II, 7, il s'agit aussi de la volonté de Dieu (Ge I, 261.1–6) ; c'est un passage qui ne figure pas dans le texte latin des CM, seulement dans la traduction néerlandaise. Cf. aussi l'expression *redigendo ad ignorantiam* pour les miracles, dans la Lettre 75 (Spinoza à Oldenburg ; Ge IV, 313.7–8).

71. L'accord des sources latines atteste qu'elles reflètent ce que Spinoza a écrit. La première phrase qu'on trouve dans les NS (« Mais je leur laisse le soin de juger quelle force possède un tel raisonnement ») pourrait constituer une interprétation amplifiée du syntagme « Sed haec relinquo ». Voir Akkerman 1980, p. 161, 164.

72. Éloge et blâme : voir E III, prop. 29 ; faute et mérite : voir E IV, prop. 37, sc. 2. Mais Spinoza n'annonce pas ici qu'il expliquera ultérieurement ce que sont le juste et l'injuste, contrairement à ce qu'affirme le début de ce scolie.

73. V donne le même texte que les OP, mais avec une annotation en marge ajoutée par Tschirnhaus (avec un signe de repère placé après *imaginantur*), qui porte : « & intellectus affirmat & negat res minimè verò imaginatio » (« et c'est l'intellect, non pas l'imagination, qui affirme et nie les choses ») ; *res* manque dans S-T. C'est en fait la seule annotation qu'a faite Tschirnhaus en tant que lecteur ; ses autres notes sont toutes de simples corrections. Voir Pina Totaro et autres (2011), p. 596–597. Voir aussi notre Introduction, p. 21.

La traduction des NS s'écarte du texte des deux sources latines : « En dewijl de genen, die de natuur der dingen niet verstaan, maar de dingen alleenlijk inbeelden, en in deze inbeelding rusten, en haar voor verstant nemen, zo

geloven zy, onkundig in de dingen, en in hun natuur zijnde, vastelijk dat 'er ordening in de dingen is. » (« Et parce que ceux qui ne comprennent pas la nature des choses, mais ne font que s'imaginer les choses, non seulement se résignent à cette imagination, mais prennent cette imagination même pour de l'entendement, ils croient fermement qu'il y a de l'ordre dans les choses, ignorants qu'ils sont des choses et de leur nature. ») Les mots *nihil de rebus affirmant* manquent; en revanche la phrase « en in deze inbeelding rusten » (« et se résignent à cette imagination ») est un ajout qui ne se trouve que dans NS. La leçon des NS a amené Gebhardt à changer l'ordre des mots de la phrase. L'intervention porte à faux, au vu de l'accord des sources latines.

74. Cf. Térence, *Phormion* 454 (2.4.14) : « Quot homines, tot sententiae ; suus cuique mos » (« Autant de têtes, autant d'avis ; chacun sa manière de voir ») ; Rom. 14:5 : « unusquisque in suo sensu abundet » ; cf. lettre de Jérôme à Augustin : *unumquemque in suo sensu abundare* (citée par Érasme, *Adages* I 3, 7) ; « Cuantas son las cabezas tantos son los caprichos, que no las llamo ya sentencias » (« autant de têtes, autant de caprices, que je ne nomme pas opinions »), Baltasar Gracián, *El Criticon*, Tercera parte, crisi primera. Cf. aussi TTP, chap. XX (*Œuvres* III, p. 634.3–4) : « unumquemque suo sensu abundare, totque capitum quam palatorum esse discrimina. »

75. Ajout des NS : « et c'est pourquoi je ne trouve aucune raison de rester plus longtemps sur ce sujet, etc. ». Selon Leopold (1902, p. 48, n.), cette phrase additionnelle laisse présumer qu'il manque à la première partie de l'*Éthique* non seulement une préface, mais également une conclusion. Akkerman (1980, p. 161) a interprété cet ajout comme « concluding formula of the translator », à savoir de Balling. Pourtant la formulation (en première personne : *ik*) et la conclusion « enz. » porte à croire que celui-ci avait devant lui quelques lignes provenant de Spinoza lui-même. Ces lignes affaiblissent les deux phrases finales telles qu'elles se trouvent dans OP et V, et il est possible que Spinoza les ait supprimées, réflexion faite. Dans sa version finale, la première partie apparaît sans préface et sans formule terminale.

ÉTHIQUE, DEUXIÈME PARTIE : DE LA NATURE ET DE L'ORIGINE DE L'ÂME

76. **STRUCTURE DE LA DEUXIÈME PARTIE**

Le scolie de la prop. 13 indique :

> Par là nous comprenons non seulement que l'âme humaine est unie au corps, mais aussi ce qu'il faut comprendre par union de l'âme et du corps. Mais quant à comprendre l'âme adéquatement – autrement dit : distinctement – nul ne le pourra s'il ne connaît d'abord adéquatement la nature de notre corps. En effet ce que nous avons montré jusqu'ici est tout à fait commun et ne se rapporte pas plus aux hommes qu'aux autres individus, qui, bien que ce soit à des degrés divers, sont pourtant tous animés. [...] Par là (= la connaissance de la nature des corps) nous pouvons connaître en quoi une âme l'emporte sur les autres ; puis voir aussi la cause pour laquelle nous n'avons de notre corps qu'une connaissance tout à fait confuse, et plusieurs autres choses que je déduirai par la suite de tout cela. C'est pourquoi j'ai jugé qu'il valait la peine d'expliquer et de démontrer tout cela avec plus de soin ; pour cela il est nécessaire de dire auparavant quelques mots sur la nature des corps.

A. Corps et âmes en général (prop. 1–13).
B. La nature des corps (axiomes, définitions et lemmes sur les corps en général, postulats sur le corps humain, entre la prop. 13 et la prop. 14).
C. Imagination et premier genre de connaissance (prop. 14–31).
D. Propriétés communes, notions communes et deuxième genre de connaissance (prop. 32–40).
E. Les trois genres de connaissance (prop. 40–47).
F. Entendement et volonté (prop. 48–49).

77. Descartes avait intitulé la *Deuxième Méditation* : *De natura mentis* (alors que le titre général annonçait que l'ouvrage traiterait notamment de l'*anima humana*). Spinoza, lui, désigne l'objet de cette deuxième partie à la fois par *natura* et par *origo* (comme il le fera dans le titre de la troisième partie pour les affects, mais en ordre inverse ; cf. aussi E III, prop. 56, sc., où l'ordre est de nouveau inversé : *affectuum naturam et originem*). Il fera référence à la deuxième partie

dans le scolie de E III, prop. 57 : « bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem » – il s'agit sans doute d'un renvoi à E II prop. 13, sc. Quand il s'agit de l'origine des préjugés (E I, App.), des termes transcendantaux (E II, prop. 40, sc. 1), des chagrins (V 20 sc.), *origo* désigne à la fois une cause et une antériorité. Quand il s'agit de la *mens* ou des affects, le terme marque plutôt, non pas un commencement chronologique, mais les conditions fondamentales qui les déterminent ; leur *natura* est leur essence, telle qu'elle est saisie par leur définition.

78. Cf. KV II, préf. 1 (*Œuvres* I, p. 258–259) : « Puisque nous avons parlé, dans la première partie, des choses universelles et infinies, nous devons à présent, dans cette seconde partie, en venir à traiter des choses particulières et déterminées, non de toutes cependant, car elles sont innombrables ; nous traiterons seulement de celles qui concernent l'homme ».

79. *Vel* (« ou bien ») est ici très proche de *sive* : c'est non pas une seconde définition, mais une seconde formulation de la même définition.

Cette définition est propre à Spinoza. Voir aussi KV II, préf. 5 : « non seulement *appartient à la nature d'une chose ce sans quoi la chose ne peut exister ni être conçue*, mais encore d'une telle manière que la proposition soit toujours réversible, à savoir que *ce qui est dit [de la chose] ne puisse non plus exister ni être conçu sans la chose* » (*Œuvres* I, p. 263). Cette définition peut être rapprochée d'une thèse de Francis Bacon, *Novum Organum*, II, § 4 (éd. Rees, p. 204.19–31) :

> Etenim Forma Naturae alicuius talis est, vt eâ positâ Natura data infallibiliter sequatur. Itaque adest perpetuò, quando Natura illa adest, atque eam vniuersaliter affirmat, atque inest omni. Eadem Forma talis est, vt eâ amotâ, Natura data infallibiliter fugiat. Itaque abest perpetuò, quando Natura illa abest, eámque perpetuò abnegat, atque inest soli. Postremò, Forma vera talis est, vt Naturam datam ex fonte aliquo Essentiae deducat, quae inest pluribus, et notior est Naturae (vt loquuntur) quàm ipsa Forma. Itaque de Axiomate vero et perfecto sciendi, pronuntiatum et praeceptum tale est : *vt inueniatur Natura alia, quae sit cum Naturâ datâ conuertibilis, et tamen sit limitatio Naturae notioris, instar generis veri*. Ista autem duo pronuntiata, Actiuum et Contemplatiuum, res eadem sunt ; et quod in operando vtilissimum, id in sciendo verissimum.

> (Car la forme d'une nature est telle que, si elle est posée, la nature donnée suit infailliblement. C'est pourquoi elle est toujours présente quand cette nature est présente : elle l'affirme universellement et lui est inhérente en tout cas. Cette même forme est telle que, si elle est ôtée, la nature donnée s'évanouit infailliblement. C'est pourquoi elle est toujours absente quand la nature est absente. Absente, elle la nie toujours : elle n'est inhérente qu'à elle seule. Enfin la forme vraie est telle qu'elle tire la nature donnée à partir d'une source d'essence qui est inhérente à plusieurs natures et qui est, comme on dit, plus connue par nature que la forme elle-même. C'est pourquoi, pour tout axiome de connaissance vrai et parfait, on formulera l'exigence et le précepte suivant : qu'on invente une autre nature qui soit convertible avec la nature donnée et qui soit cependant la limitation d'une nature plus connue comme d'un genre vrai. Or ces deux exigences, l'active et la spéculative, n'en font qu'une et ce qui est le plus utile dans l'opération est aussi le plus vrai dans la connaissance.) (Trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, 1986, p. 189).

80. Spinoza reprend ici la rupture cartésienne avec la définition traditionnelle de l'idée comme modèle de la chose, comme avec la conception hobbesienne (voir *Troisièmes Objections* et *Réponses*) ; mais il la radicalise en préférant la définir comme concept (actif) plutôt que comme perception (passive). Dans la KV, il considérait encore l'entendement comme un pur et simple pâtir (KV II, 15, 5 ; *Œuvres* I, p. 328–329) – selon la doctrine traditionnelle, que suivaient encore Descartes (pour mieux l'opposer à la volonté : « intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio ejus actio », AT III, p. 372) et après lui la scolastique cartésienne (« Intelligere est quoddam pati », Heereboord, *Meletemata* I, 45).

81. Cf. Lettre 60 : « Entre l'idée vraie et l'idée adéquate, je ne reconnais aucune différence autre que celle-ci : le mot "vrai" ne se rapporte qu'à la convenance de l'idée avec son idéat ; le mot "adéquat" se rapporte à la nature de l'idée en elle-même ; de sorte qu'il n'y a aucune différence entre l'idée vraie et l'idée adéquate en dehors de cette relation extrinsèque ».

82. Freudenthal (1887, p. 134) remarque la similitude de la définition de Spinoza avec celle de Burgersdijk : « Duratio est continuitas existendi » (*Inst. Meta.*, I, chap. 21, p. 137), sauf l'ajout de l'adjectif « infinita » ; il faut néanmoins

remarquer que pour Burgersdijk, *aeternitas* et *duratio* sont des divisions de la *temporalitas non momentanea* (p. 135), ce qui n'est pas le cas chez Spinoza.

83. Cf. Descartes : « id, quod magis perfectum est, hoc est, quod plus realitatis continet » (*Troisième Méditation*, AT VII, p. 40–41).

84. La phrase ajoutée dans NS, « of anders, wy weten dat wy denken » (« autrement dit, nous savons que nous pensons »), est une glose qui remonte à la traduction néerlandaise par Glazemaker des *Principia* de Descartes, parue en 1657, à savoir à PP I 8. Les amis de Spinoza à Amsterdam doivent avoir noté ce passage de Descartes dans leur traduction néerlandaise manuscrite de l'*Ethica*. Lors de la préparation de la publication des NS, Glazemaker avait ce manuscrit à sa disposition (voir notre Introduction, p. 34 et 75), et il a intégré cette note dans le texte, sans se rendre compte que la phrase n'était pas de Spinoza, mais de sa propre traduction de l'ouvrage de Descartes. Pour les détails voir Akkerman 1980, p. 145–146.

85. Cf. KV, appendice, « De l'âme humaine » (7) : « Aucune autre modification ne peut être donnée dans l'attribut pensant qui appartienne à l'essence de l'âme de chaque chose, en dehors de l'idée qui, nécessairement, comme idée d'une telle chose existant réellement, doit exister dans l'attribut pensant ; car une telle idée porte avec elle les modifications restantes d'*amour*, de *désir*, etc. », (*Œuvres* I, p. 418–419).

Cf. TIE § 109 (*Œuvres* I, p. 134–135) : « Reliqua, quae ad cogitationem referuntur, ut amor, laetitia, etc., nihil moror ; nam, nec ad nostrum institutum praesens faciunt nec etiam possunt concipi, nisi percepto intellectu. Nam perceptione omnino sublata ea omnia tolluntur. » (« Je ne m'arrête pas à toutes les autres formes de pensée, comme l'amour, la joie, etc. : elles ne concernent pas notre projet actuel et l'on ne peut même pas les concevoir sans percevoir d'abord l'entendement. Car si la perception est entièrement supprimée, elles le sont toutes aussi. »)

86. Au début de ce scolie, Spinoza passe de *potentia* à *potestas*, puis revient à *potentia*, pour désigner la puissance de Dieu : c'est qu'il décrit la façon dont la foule se représente la puissance divine, justement comme analogue à la puissance des rois, qui est essentiellement un pouvoir.

87. Spinoza attribue ici à la foule une affirmation qui est aussi une thèse cartésienne, voir la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 : « Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume ».

88. L'adjectif *actuosus*, hapax dans l'*Éthique*, désigne l'activité efficace. On le trouvait déjà, dans un contexte similaire, dans les CM II, 11 (Ge I, p. 275.2). En latin classique, le terme est rare, mais Cicéron emploie *actuosa virtus* (*De natura deorum*, I, 110) ; dans ce texte, l'adversaire des Épicuriens leur reproche d'avoir un dieu qui n'est pas actif, donc n'a pas de vertu. Il est possible que Spinoza ait repris ce terme justement pour insister sur le caractère actif de Dieu. On trouve aussi *vita actuosa* chez Sénèque, *De tranquilitate animi*, IV, 8 ; l'expression exacte *essentia actuosa* se lit chez Heereboord, dans un passage très proche de celui-ci (associée à *vita Dei*). Gassendi, quant à lui, parle de *materia actuosa* (« materia non iners sed actuosa », *Syntagma Philosophicum, Ethica* III, 2, *Opera*, t. II, 1658, p. 834).

89. Un bel exemple du travail éditorial des amis de Spinoza. Dans le texte transmis par V et traduit par NS, Spinoza se tourne directement vers les lecteurs (ou plutôt vers les amis d'Amsterdam), à qui il s'adresse en tant que « vous », au pluriel. Il les exhorte à une lecture attentive et répétée, sans préjugés anthropomorphiques. La leçon des OP est moins personnelle, car elle vise un public anonyme.

90. Maïmonide, *Guide des égarés*, I chap. 68, p. 301 : « Tu connais cette célèbre proposition que les philosophes ont énoncée à l'égard de Dieu, savoir qu'il est l'intellect, l'intelligent et l'intelligible, et que ces trois choses, dans Dieu, ne font qu'une seule et même chose, dans laquelle il n'y a pas de multiplicité ».

Robinson fait remarquer (*Kommentar*, p. 278, note) que ce thème remonte à Aristote, *Métaphysique* XII, chap. 7 et 9, et est souvent cité par les péripatéticiens arabes et juifs, et aussi par les chrétiens (cf. Thomas d'Aquin : « In Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus », *Summa theologica*, I^a, qu. 18, art. 4).

91. Cf. KV, premier appendice : « Telles sont les essences des choses que nous voyons qui, n'existant tout d'abord pas, étaient comprises dans l'étendue,

le mouvement et le repos et qui, lorsqu'elles existent, ne se distinguent pas réellement de l'étendue mais seulement modalement » (*Œuvres* I, p. 414–415).

Et *Cogitata metaphysica*, I, 2 (Ge I, p. 238.9–11) : « *esse* scilicet *Essentiae* nihil aliud est, quam modus ille, quo res creatae in attributis Dei comprehenduntur » (« l'être de l'essence n'est rien d'autre que la façon dont les choses créées sont comprises dans les attributs de Dieu »).

92. Les textes des sources sont « ut omnium linearum rectarum in eodem sese invicem secantium rectangula sub segmentis sint inter se aequalia » (OP, V) ; et « dat de rechthoeken, van de twee delen van alle de rechte lijnen begrepen, die malkander in de zelfde snijden, gelijk zijn » (NS). Quoique la traduction néerlandaise de cette définition du cercle soit libre et explicative, il n'y a pas de raison de supposer qu'il s'agit de leçons différentes, comme l'ont fait certains éditeurs, par exemple Gebhardt (t. II, p. 358). En effet, Balling donne le même texte, mais rendu de façon plus claire (voir Akkerman 1980, p. 165). Tschirnhaus se sert du même exemple dans sa Lettre 59 à Spinoza du 5 janvier 1675, sans d'ailleurs mentionner ce scolie explicitement et il l'utilise dans un autre contexte argumentatif (la comparaison entre plusieurs définitions possibles). La source première de l'exemple est Euclide (*Éléments*, Livre III, théorème 35), mais Spinoza l'a emprunté à des publications du XVIIe siècle, comme le commentaire de Clavius et les *Éléments* de Tacquet ; voir Audié 2007, p. 53–59.

93. L'accord à peu près entier (sauf un futur « zal wezentlijk wezen » pour *existit*) des NS et de V nous permet de voir les éditeurs des OP au travail : le scolie traite explicitement d'une infinité de rectangles, et ils ont soigneusement ajusté le texte.

94. En traduisant, Balling a rendu le texte plus explicite que Spinoza ne l'avait rédigé. Une telle amplification ou répétition s'impose parfois dans une traduction (comme c'est aussi le cas dans notre traduction), pour rendre adéquatement la structure de la formulation latine, mais il n'y a pas de raison d'intervenir dans le latin (comme l'ont fait ici Van Vloten et Land). Dans ce cas l'argument peut être elliptique, mais l'intention est claire. Cf. Akkerman 1980, p. 165.

95. Spinoza renvoie à la prop. 7, mais il la cite comme *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio causarum*, au lieu de *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Le même phénomène – une apparente convertibilité de *rerum* et *causarum* dans cette célèbre formule spinozienne – se produit également dans les démonstrations des prop. II 19 et 20. À ces trois endroits Pieter Balling, le traducteur des deux premières parties des NS, a rendu *connexio causarum* par *samenknoping der dingen* (« connexion des choses »). Il est possible que sous la plume de Spinoza (qui avait été éduqué en portugais et en espagnol) le mot *causa* ait parfois le simple sens de « chose », par analogie avec ses dérivés dans les langues modernes d'origine latine (portugais, espagnol, français, italien). Si c'est le cas, sa préférence ici pour *causa* pourrait être expliquée comme un lusitanisme. Le choix de Balling dans les trois endroits que nous venons de relever ne signifie pas nécessairement qu'il a lu *causarum* comme un lusitanisme ; il peut avoir consulté la formule même de la prop. 7. De toute façon la permutabilité des deux termes se situe dans des contextes qui semblent inviter à un glissement de l'un à l'autre : voir le scolie de E II, prop. 7 où *causarum connexio* se substitue deux fois à la formule *connexio rerum* de la proposition (là, Balling traduit deux fois *oorzaken*, « causes »). Dans la première occurrence, Spinoza continue ainsi : « hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus » ; le verbe *sequi* ouvre la possibilité d'une vraie référence à la causalité.

Les leçons des OP et de V coïncident dans tous les cas, mais une fois (II, 20 dém.) Van Gent avait d'abord écrit *rerum* ; il a rayé ce mot immédiatement et a continué avec *causarum*.

Il y a trois endroits où Spinoza parle de *nexus* ou *ordo causarum* : I 33, sc. 1 (« ordo causarum nos latet »), IV 62 sc. (« judicium, quod de rerum ordine et causarum nexu facimus ») et V 6 dém. (« Mens res omnes necessarias esse intelligit [...] et infinito causarum nexu determinari ad existendum et operandum »). Dans ces cas, il s'agit bien de la causalité ; la traduction néerlandaise rend les occurrences de *causarum* comme *oorzaken*.

96. Cf. Descartes : « Sic Architectus est causa domûs & pater filii *secundùm fieri* tantum, ideoque, cùm opus absolutum est, potest absque istiusmodi causâ remanere ; sed sol est causa lucis ab ipso procedentis, & Deus est causa rerum creatarum, non modô *secundùm fieri*, sed etiam secundùm esse, ideoque debet semper eodem modo influere in effectum, ut eundem conservet », *Réponses* aux *Cinquièmes Objections* (AT VII, p. 369.17–25) ; Clerselier traduit, en modifiant

légèrement la fin de la phrase : « Ainsi l'architecte est la cause de la maison, et le père la cause de son fils, quant à la production seulement ; c'est pourquoi, l'ouvrage étant une fois achevé, il peut subsister et demeurer sans cette cause ; mais le soleil est la cause de la lumière qui procède de lui, et Dieu est la cause de toutes les choses créées, non seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en ce qui concerne leur conservation ou leur durée dans l'être » (*Œuvres philosophiques* II, p. 813–814). Descartes se réfère ici à une thèse traditionnelle (il parle d'une chose « quam Metaphysici omnes affirmant »), que l'on peut lire par exemple chez Thomas d'Aquin : « Necesse est dicere, et secundum fidem, et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo » (« Il est nécessaire de dire, selon la foi et selon la Raison, que les créatures sont conservées dans l'être par Dieu »), *Summa theologica*, I[a], qu. 104, art. 1.

97. Cf. Térence, *Andrienne*, v. 1 : « Poeta quom primum animum ad scribendum adpulit ».

98. Le renvoi à l'axiome 4, qui se trouve dans toutes les sources, est probablement erroné, mais la correction (axiome 3) rend le renvoi superflu, parce qu'il est déjà fourni dans la même phrase. Spinoza normalement évite de telles redondances dans l'exposition. Le renvoi pourrait donc être supprimé entièrement. Il est pourtant possible qu'il ne s'agisse pas d'une faute : peut-être y a-t-il eu un regroupement dans les axiomes de la deuxième partie. Si toutefois l'on voulait défendre la leçon « axiome 4 », il faudrait supposer que le renvoi est là pour rappeler la multiplicité des perceptions d'un unique individu, afin d'écarter l'hypothèse selon laquelle l'âme humaine ne comporterait qu'un seul élément, à savoir l'idée qui constitue son être actuel.

99. Spinoza est coutumier de ce genre de précautions : cf. KV II, Conclusion (*Œuvres* I, 408.17–24) et TIE § 46 (*Œuvres* I, p. 90–91).

100. Cette thèse sera reprécisée plus loin, en ce qui concerne les animaux : « car les bêtes sentent, nous n'en pouvons nullement douter, une fois reconnue l'origine de l'âme » (E III, prop. 57, sc.). À noter que Spinoza, allant de la discussion de l'union de la *mens* et du corps humains à une observation générale sur les individus non-humains, ne parle plus de *mens* : il décrit ces individus comme *animata*.

101. **STRUCTURE DE L'APERÇU *DE NATURA CORPORUM* INSÉRÉ ENTRE LES PROP. 13 ET 14**

A. Les corps simples (ax. 1 et 2, lemmes 1–3, seconds ax. 1 et 2).
B. Les corps composés (déf. de l'individu, ax. 3, lemmes 4–7).
C. Le corps humain (postulats 1–6).

Sur cet « abrégé de physique », voir la notice d'A. Charrak à la fin de ce volume (Annexe 2).

102. Cf. Descartes, *Dioptrice* II, 3 ; Hobbes, *De corpore* III, 24, 8.

103. Les démonstrations des lemmes ont été formalisées par les éditeurs des OP et des NS : dans V, le titre *Demonstratio* manque dans les lemmes 1, 5, 6 et 7, et le texte continue sans interruption ; voir aussi Note 18.

Le renvoi à la définition qui suit E II, lemme 3 figure à juste titre dans le lemme 7, mais ici, à la fin de la démonstration du lemme 6, c'est une explicitation superflue de la part du traducteur, Balling, qui a ajouté : « *Bezie de Bepaling voor 't vierde Voorbewijs* » (« voir la définition avant le lemme 4 ») ; le renvoi est absent des sources latines. À noter que la définition se trouve plus exactement avant le troisième axiome, qui précède directement le lemme 4.

104. Cf. Lettre 64 à Schuller (Ge IV, p. 278.26–27) : « facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem » (« la figure de l'univers tout entier qui demeure toujours la même, bien qu'elle varie d'une infinité de manières »). La Lettre 32 à Oldenburg traite dans son ensemble du rapport entre cette totalité de la Nature et ses parties (voir ci-dessus E I, prop. 21–23 et Note 48). Certains commentateurs ont voulu voir là un lien avec la théorie traditionnelle du microcosme et du macrocosme et ont cru pouvoir rapprocher ce passage par exemple de Maïmonide : « sache que cet univers dans son ensemble ne forme qu'un seul individu » (*Guide des égarés*, I, chap. 72, p. 354 *sq.*). Cependant, alors que Maïmonide se livre à toute une série de comparaisons entre l'individu humain et l'univers (vie, organisation du corps, existence d'un principe, faculté directrice, finalité, etc.), Spinoza se limite rigoureusement à la question des mutations du tout et des parties.

105. Cf. début de la deuxième partie : « Non pas toutes, bien sûr [...] ; mais seulement celles qui peuvent nous conduire comme par la main à connaître l'âme humaine et sa béatitude suprême ».

106. Cf. Descartes, *VIe Méditation* : « sensique hoc corpus inter alia multa corpora versari, a quibus variis commodis et incommodis affici potest » (AT VII, p. 74) ; « De plus j'ai senti que ce corps était placé entre beaucoup d'autres, desquels il était capable de recevoir diverses commodités et incommodités » (AT IX-1, p. 59 ; de Luynes affaiblit le sens de *affici*). Descartes poursuit en énumérant ces affections : plaisir, douleur, faim, soif, passions, ce que Spinoza ne fait pas ici.

107. On voit ici comment le sens technique de *modus* émerge à partir du sens usuel : la même formulation, dans l'énoncé de la proposition, continue la thématique des façons dont le corps humain est affecté (postulat 3 et prop. 16) et, dans le scolie, se réfère à l'idée de cette affection en tant que celle-ci est considérée comme un objet existant en acte : d'où la traduction d'abord par « façon », puis par « modification ».

108. Dans le TTP, au début du chapitre IV sur la loi divine, Spinoza commence par expliquer les différents sens du mot loi. C'est précisément cette loi d'association que Spinoza donne comme exemple de loi qui dépend de la nécessité de la Nature et non de la décision des hommes, à côté de la loi du choc des corps : « quod homo, cum unius rei recordetur, statim recordetur alterius similis, vel quam simul cum ipsa perceperat, lex est, quae ex natura humana necessario sequitur » (« l'homme qui se souvient d'une chose se souvient aussitôt d'une autre semblable ou perçue en même temps : c'est là une loi qui suit nécessairement de la nature humaine ») (*Œuvres* III, p. 180–181).

109. Voir ci-dessous, E II, prop. 43, E II, prop. 43, sc.

110. Le mot *anima* est utilisé systématiquement dans les *Passiones animae*, pour rendre le terme « âme » qu'utilise Descartes. En revanche il n'apparaît qu'en trois passages de l'*Éthique* ; Spinoza avait expliqué, dans les *Principia*, I, déf. 6 : (Ge I, p. 150.22–23) « *Loquor autem hic de mente potiùs, quàm de animâ, quoniam animae nomen est aequivocum, & saepe pro corporeâ usurpatur* » (« je parle de *mens* plutôt que d'*anima*, parce que le mot *anima* est équivoque et

s'emploie souvent pour le principe corporel »). Il évite donc le terme, qui pour lui fait trop référence à l'idée d'une animation du corps par l'âme. Et, à vrai dire, il n'en a nullement besoin dans la mesure où il fait assumer par le mot *mens* à la fois les fonctions cognitives et affectives de l'âme. Les rares fois où *anima* apparaît, c'est justement pour rendre compte du discours des adversaires : ici, ceux qui imaginent un siège corporel de l'âme ; en E III, prop. 35, sc., ceux qui confondent les animaux et les humains ; dans la préface de la cinquième partie, Descartes – d'autant plus que le texte de Spinoza inclut des citations explicites de Descartes (ou plutôt de la traduction latine de Desmarets) où le mot est employé.

111. Un exemple un peu différent est utilisé par Descartes dans la *Troisième Méditation*, où il s'agit de la grandeur du soleil, dont nous avons deux idées, l'une venue des sens, l'autre tirée des raisons de l'astronomie. De même, Hobbes, dans le *De Corpore*, VI, 8, à propos des phantasmes de la vision, remarque que celui qui regarde le soleil le voit du diamètre d'un pied, alors même qu'il le sait beaucoup plus grand. Spinoza choisit au contraire comme exemple la distance entre le soleil et notre corps, peut-être pour insister rhétoriquement sur le rôle de celui-ci dans l'erreur.

L'exemple du soleil à deux cents pieds est repris avec plus de précision dans le scolie de E IV, prop. 1, où il est suivi d'un autre exemple : la réflexion du soleil dans l'eau. La cause de l'imagination est alors indiquée : soit la constitution naturelle de notre corps, soit l'augmentation ou la diminution de notre puissance d'agir.

Descartes estime aussi cette distance à 600 ou 700 fois le diamètre de la Terre (*Principia* III 5, AT, VIII, p. 82). On rappellera que le premier calcul fiable de la distance entre terre et soleil (« unité astronomique ») a été effectué à la même époque, en 1673, par Jean-Dominique Cassini.

112. Dans le TTP, Spinoza fait référence à ces choses communes lorsqu'il explique que l'Écriture doit être connue de la même façon que la Nature : « Sicuti enim in scrutandis rebus naturalibus ante omnia investigare conamur res maxime universales et toti naturae communes, videlicet motum et quietem, eorumque leges et regulas, quas natura semper observat, et per quas continuo agit, et ex his gradatim ad alia minus universalia procedimus » (« Car, dans notre exploration des choses naturelles, nous nous efforçons de commencer notre recherche par les choses les plus générales et communes à toute la Nature, à savoir le mouvement et le repos, ainsi que leurs règles et leurs lois, que la

Nature observe toujours et selon lesquelles elle agit continuellement ; puis, de là, nous passons graduellement à ce qui est moins général ») (chap. VII ; *Œuvres* III, p. 288–289).

113. À la différence de la définition traditionnelle (notamment stoïcienne) des « notions communes », ainsi appelées parce qu'elles sont communes à tous les hommes, la définition spinoziste s'appuie d'abord sur le fait qu'elles sont les idées des propriétés communes à toutes les choses – le fait qu'elles soient communes à tous les hommes n'en étant qu'une conséquence, et le *consensus gentium* ne pouvant aucunement les fonder.

Sur les notions communes, voir Gueroult 1974, p. 324–381 et 581–582.

114. Les trois sources offrent des leçons différentes ; V offre une combinaison de celles des OP (*Tractatui*) et des NS (*operi/werk*). Spinoza parle ici manifestement d'un ouvrage qui n'est pas encore achevé. Nous ignorons à quel traité il se réfère : dans le TIE il traite des idées, mais ce n'est pas dans les termes utilisés ici, ni *ordine geometrico*.

115. Comme les gloses marginales des NS, pour la plupart, ont été intercalées de façon routinière, sans consulter le texte latin, elles ont peu d'importance pour la critique textuelle. Ici la glose confirme pourtant que Spinoza avait effectivement écrit *supra-transcendentales*. Les éditeurs des OP ont jugé ce terme criticable (sans doute l'ont-ils trouvé barbare, ou bien ont-ils observé que les trois exemples cités ensuite sont des termes simplement transcendantaux), et ils l'ont donc remplacé par *transcendentales*. À noter que dans la traduction des NS, Balling emploie ici le purisme *overklimmende* ; c'est le terme par lequel il avait rendu également *transcendentalis* dans sa version néerlandaise des CM I 5 et 6 (les occurrences se trouvent dans Ge I, p. 245.15, 247.1–2, 247 glose, et 138, col. 2, l. 5 à partir du bas).

Pourtant le terme *supratranscendentalis* (variantes : *supratranscendens*, *supertranscendens*) existe : il désigne, surtout dans la scolastique tardive, une forme d'être commune à l'être réel et à l'être de raison, comme *intelligibile*, *significabile*, donc un plus haut degré d'abstraction que les simples transcendantaux (chose, être, un, bien, vrai). Fonseca cite ainsi : *opinabile*, *cogitabile*, *apprehensibile* (*Institutionum Dialecticarum Libri Octo*, Lisbonne, 1564) ; et Soto : *imaginabile* (*Summulae summularum*, Salamanque, 1554, c. 6, n. 5). Le terme est encore thématisé chez Suárez (*Disputationes metaphysicae* d. 48, s. 1, n. 5 ; *Opera omnia*, p. 869) et, à la fin du siècle, chez Maximilian Wietrowski (*Philosophia disputata*, Pragae 1697, p. 232). Sur cette terminologie, voir John P. Doyle, *On the Borders of Being and Knowing*, Louvain, Leuven University Press, 2012. Spinoza connaît peut-être le terme par Keckermann, qui a critiqué de telles notions.

Dans le premier chapitre du TTP, il refusait d'expliquer une chose singulière par un terme transcendantal (*Œuvres* III, p. 108.19–21). Cf. aussi *Cogitata metaphysica* I, 6 : *unum*, *verum*, *bonum* (Ge I, p. 245–249).

116. Aristote avait mentionné le rire comme propre de l'homme (*Parties des animaux* III, 10, 673a9). Martianus Capella a transformé ce propre en définition, et il a, le premier, introduit en latin le terme *risibilis* (*Les Noces de Philologie et de Mercure*, livre IV, § 398 : « omnis homo risibilis est »). Voir Leopold 1902, p. 75.

117. *Experientia vaga* ne signifie pas vague au sens de floue, mais vagabonde, errante. Spinoza emploie l'expression aussi dans le TIE § 19 (*Œuvres* I, p. 74.8). Il peut l'avoir empruntée à Francis Bacon (*Novum organum* I, aphorismes 82 et 100 ; cf. aussi aph. 70). Le caractère fortuit de cette expérience errante est souligné dans E II 29, sc. : *fortuitus occursus*. Cf. « imaginatio vaga est et inconstans », TTP I (*Œuvres* III, p. 110.21).

118. La forme *hunc* des OP reprend *hunc res contemplandi modum* de la phrase qui précède. Elle prête pourtant à confusion : NS traduit, plus vaguement, *dit* (« cela »), et Van Gent, travaillant à la hâte, s'est trompé en lisant ; il remplace *hunc rationem et* par *ob hanc rationem* (« pour cette raison je l'appelle deuxième genre de connaissance »). Lue ainsi, la phrase n'est plus (comme dans OP et NS) une définition de la Raison en tant que deuxième genre de connaissance, et elle manque d'un complément d'objet direct. Un renvoi en E IV, prop. 26, dém. à ce passage comme définition de la Raison montre, pourtant, que la leçon de V est erronée : « At rationis essentia nihil aliud est quam mens nostra, quatenus clare et distincte intelligit (*vide ejus defin. in 2. schol. prop.* 40. *p.* 2.) » (p. 374). Voir aussi n. 227, ci-dessous.

119. Un exemple du troisième genre de connaissance sera fourni dans le scolie de E V, prop. 36.

120. Sur cet exemple, voir l'Annexe I de Fabrice Audié à la fin de ce livre, p. 610.

121. Un exemple de la façon dont les rédacteurs des OP ont remanié le texte. Ils sont plusieurs fois intervenus dans le scolie du corollaire de la prop. 44, et surtout dans cet exemple du principe de l'association : le garçon qui voit Pierre le matin, Paul à midi et Siméon le soir. Dans la copie manuscrite de Van Gent, l'exemple est plus expressif mais moins clair que dans le texte révisé des OP. Nous présentons ci-dessous le passage dans les deux sources latines, avec les écarts en italique.

> Ponamus itaque puerum, qui heri prima vice *hora matutina* viderit Petrum, *meridiana* autem Paulum et *vespertina* Simeonem, atque hodie iterum *matutina hora* Petrum. Ex propositione 18. hujus patet, quod simulac matutinam lucem videt, illico solem eandem caeli, *quam die praecedenti viderit*, partem percurrentem, sive diem integrum, et simul cum *tempore matutino* Petrum, cum *meridiano* autem Paulum et cum *vespertino* Simeonem imaginabitur, hoc est, Pauli et Simeonis existentiam cum relatione ad futurum tempus imaginabitur; et contra, si *hora vespertina* Simeonem videat, Paulum et Petrum ad tempus praeteritum referet, eosdem scilicet simul cum tempore praeterito *imaginando*; atque haec eo constantius, quo saepius eos eodem hoc ordine viderit. Quod si *aliquando contingat*, ut *alia quadam vespera* loco Simeonis Jacobum *videat*, *tum* sequenti *mane cum tempore vespertino* jam Simeonem, jam Jacobum, non *vero* ambos simul imaginabitur. Nam alterutrum tantum, non *autem* ambos simul *tempore vespertino* vidisse supponitur. (OP, p. 81–82)
>
> Ponamus itaque puerum, qui heri primâ vice *cum matutina luce* viderit Petrum, *cum meridiana* autem Paulum, et *cum vespertina* Simeonem, atque hodie iterum *cum matutina luce* Petrum. Ex pr. 18. hujus patet, quod simul ac matutinam lucem videt illico solem eandem caeli *quam vidit* partem percurrentem sive diem integrum, et simul cum *puncto matutino* Petrum, cum *meridianâ* autem Paulum, et cum *vespertinâ* Simeonem imaginabitur, hoc est Pauli et Simeonis existentiam cum relatione ad futurum tempus imaginabitur, et contra, si *vespertina luce* Simeonem videat, Paulum et Petrum ad tempus praeteritum referet, eosdem scilicet simul cum tempore praeterito *imaginandi*; atque haec eo constantius, quo saepius eos eodem hoc ordine viderit. Quod si *tamen contingit*, ut *aliâ lucè vespertinâ* loco Simeonis Jacobum *viderit*, *cum* sequenti *luce matutinâ cum puncto vespertino* jam Simeonem, jam Jacobum, non ambos simul imaginabitur.

> Nam alterutrum tantum non ambos simul *cum puncto vespertino* vidisse supponitur. (Ms V feuillet 44 recto-verso, éd. S-T p. 158.12–27)

Les mots *lux* et *punctum* (au sens de « moment »), qui se trouvent dans V, paraissent authentiques ; les éditeurs ont pourtant préféré *hora* et *tempus*. Les deux erreurs (*puncto*) *meridianâ* et *vespertinâ* peuvent être des incorrections de Spinoza, ou des fautes de transcription de Van Gent.

Les NS suivent à peu près le texte des OP, avec quelques variantes : ainsi, *Paulus* figure sous le nom de *Jan* (« Jean ») ; la seule leçon qui correspond visiblement à la version du manuscrit est *dat hy Jakob gezien heeft*, ce qui traduit *ut Jacobum viderit* (plutôt que *videat*).

122. L'expression *sub specie aeternitatis* – et ses variantes : *sub aeternitatis specie* (presque aussi fréquente), *sub quadam aeternitatis specie* (E II, prop. 44, cor. et sa démonstration), *sub haec aeternitatis specie* (E II, prop. 44, dém), *sub eadem aeternitatis, seu necessitatis specie* (E IV, prop. 62, dém) – apparaît une vingtaine de fois dans l'*Éthique*. On la rencontre également une fois dans le TIE (§ 108 ; *Œuvres* I, p. 132.10) et une fois dans le TTP (VI, ¶ 8 ; *Œuvres* III, p. 250.29) – les deux fois sous la forme *sub quadam specie aeternitatis*. Sur cette expression, voir Jaquet, 1997. Elle a donné lieu à de nombreuses interprétations. Ce n'est pas le lieu ici d'en proposer une nouvelle. Il suffira d'indiquer les types de contexte où elle apparaît.

1°) Dans les occurrences de la première et de la quatrième partie, elle accompagne des verbes de connaissance : *percipere*, *contemplari* et *concipere*, dont le sujet implicite ou explicite est *ratio* ou *mens ducente ratione*.

2°) Dans E V, prop. 22 et son scolie, elle accompagne les verbes *exprimere* et *involvere*, dont le sujet est *idea*. Ce qui est exprimé, c'est « l'essence de tel ou tel corps humain ».

3°) Dans le groupe formé par E V, prop. 29–31, elle accompagne de nouveau des verbes de connaissance : *intelligere*, *concipere*, *cognoscere*. Le sujet implicite ou explicite est alors *mens*, *ratio*, [*nos*], *mens nostra*.

4°) Enfin E V, prop 36 réunit les deux séries : *essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam*. Il s'agit de nouveau de la *mens*, mais cette fois c'est son essence qui est objet de la considération sous l'aspect de l'éternité.

Les occurrences du TIE et du TTP accompagnent respectivement *percipere* et *concipere*.

123. Cf. KV I, 7, § 11 : « Quant à la seconde question, *que Dieu ne pourrait nous être connu d'une connaissance adéquate*, le sieur Descartes y apporte suffisamment de réponse dans sa réponse aux objections relatives à cet argument » (*Œuvres* I, p. 248–249). Spinoza pense ici sans doute aux *Réponses* aux *Cinquièmes Objections*, où effectivement Descartes répond à une telle objection. Mais Spinoza modifie profondément la thèse cartésienne du fait qu'il supprime la distinction entre savoir et comprendre.

124. Allusion à la doctrine cartésienne de la glande pinéale. C'est peut-être aussi à cette doctrine (entre autres) que renvoyait le scolie de la prop. 35 à propos de ceux qui « forment la fiction d'un siège ou d'une demeure de l'âme ». Voir plus loin la préface de la cinquième partie.

125. STRUCTURE DU SCOLIE FINAL DE LA DEUXIÈME PARTIE

Ce scolie sert de conclusion ou d'appendice à la deuxième partie, comme l'indique son premier paragraphe : il commence par réfuter les objections possibles concernant l'identité de l'entendement et de la volonté, puis montre en quoi la doctrine exposée est utile à l'usage de la vie. Sa fonction est donc analogue aux appendices des première, troisième et quatrième parties.

A. Recommandations (¶ 2).
B. Quatre objections : la volonté infinie s'étend plus loin que l'entendement fini ; elle peut donner ou non son assentiment ; les idées diffèrent en perfection, ce qui n'est pas le cas des volitions ; la volonté peut prendre des décisions même si l'entendement lui fournit un équilibre des motifs (¶ 3).
C. Réfutation de ces quatre objections (¶ 4, 5, 6, 7).
D. Avantages de cette doctrine (¶ 8).

126. « Ad vitam sapienter instituendam » : on retrouve cette expression dans le TTP (chap. 15, *Œuvres* III, p. 498.25)) et dans le TP (II, 6 : *vitam sapienter instituerent* ; II, 18 : *vitam sapienter instituere* ; *Œuvres* V, p. 98.1–2, 106.27). L'expression vient de Térence, *Andrienne*, v. 67 : *sapienter vitam instituit*.

127. L'expérience de pensée connue sous le nom de « l'âne de Buridan » est parfois invoquée pour faire valoir l'existence du libre arbitre. Elle ne se trouve pas, en fait, sous cette forme chez Jean Buridan, mais une tradition populaire la lui a attribuée ; voir Nicolas Rescher 2005, p. 77–79. La source première de l'argumentation (mais sans âne) est Aristote, *De caelo* II.13, 295b24. Spinoza avait cité cette expérience auparavant dans CM II 12 (Ge I, p. 277.32), mais alors c'était pour prouver que l'âme est pourvue du pouvoir de la volonté, puisqu'il exposait la doctrine de Descartes. Ici et dans les CM Spinoza parle d'ailleurs d'une ânesse, *asina* ; un peu plus loin dans ce scolie (p. 236.23) il écrit « âne », *asinus*, probablement parce qu'il se demande si un homme (*homo*) dans ces circonstances doit être estimé comme un âne plutôt que comme un homme – le premier masculin entraînant le second. Les NS traduisent partout *ezel*, « âne » (la traduction d'*asina* aurait été *ezelin*).

128. Les trois sources s'accordent ici : elle parlent toutes d'un cheval, tout court ; et non pas d'un cheval ailé. Mais l'occurrence de l'expression *equus alatus* ailleurs dans ce scolie (p. 232.25–26, 236.1–4) a amené Leopold (1902, p. 39, suivant une suggestion de Willem Meijer, dans sa traduction néerlandaise de l'*Ethica*, 1896, p. 118) à proposer l'insertion du mot *alatum* ici, pour ajuster les exemples dans lesquels figure le cheval. Comme Paolo Cristofolini l'a montré de façon convaincante, pourtant, les deux cas sont différents. Dans l'exemple de l'imagination de l'enfant, les ailes ne jouent aucun rôle, à la différence des autres passages. Nous nous rangeons à son avis, et nous avons, comme lui, retenu la leçon originale des sources. Voir Paolo Cristofolini, 2008, § 6, « Cavalli con le ali e senza » (p. 137–139).

129. L'une et l'autre face de la fortune : prospérité et adversité. Spinoza fait aussi référence à cette théorie traditionnelle de la fortune au début de la préface du TTP, et il en donne une traduction dans son propre langage au début du chap. III. Dans l'*Éthique*, il réemploie cette notion dans la quatrième partie (introduction et scolies des prop. 46 et 47) et dans la cinquième (scolies des prop. 10 et 41).

130. Spinoza emploie alternativement les deux mots *misericordia* (traduit ici : « miséricorde ») et *commiseratio* (traduit ici : « pitié »). Dans l'explication de la DA 18, il note qu'il n'y a guère de différence entre les deux « sauf peut-être que la pitié concerne un affect singulier, alors que la miséricorde concerne

plutôt la disposition habituelle à cet affect ». Exceptionnellement on a donc ici trop de mots pour une seule passion. *Commiseratio* est le plus fréquent, parfois lié à *miseria* (la misère qui nous fait pitié) et *miserere* (avoir pitié). *Misericordia*, plus rare, est deux fois associé à *muliebris* (E II, prop. 49, sc. et E IV, prop. 37, sc. 1) ; il est une fois relayé par l'adjectif *misericors* (E III, prop. 32, sc.), qui, comme lui, est un terme-clef du TTP, à propos de la représentation commune de Dieu (mais qui apparaît aussi comme terme neutre dans le premier dogme du credo minimal). Les deux termes sont employés aussi bien pour dire que cet affect n'est pas une vertu et ne naît pas de la Raison – sans en avoir besoin, l'homme guidé par la Raison peut accomplir les mêmes actions bienveillantes, avec un jugement plus lucide – mais que cette passion est un moindre mal, donc relativement bonne dans les relations inter-humaines, par rapport à l'orgueil, la vengeance, l'envie.

D'où vient la présence de deux termes concurrents, alors que d'habitude Spinoza note qu'il y a au contraire plus de passions que de noms pour les désigner ? Dans les *Passions de l'âme*, Descartes use en général d'un terme unique, « pitié », qu'il remplace deux fois par « compassion ». Son traducteur rend les deux mots par *commiseratio*, mais par deux fois (sans que ces exceptions recouvrent celles de Descartes), emploie *misericordia*. Fokke Akkerman (1980, p. 13), qui relève ces situations textuelles, note le substrat commun : les réflexions de Sénèque sur les larmes et l'inutilité de la pitié chez le Sage.

131. Toutes les sources donnent : « troisième partie » alors que le contexte montre clairement qu'il s'agit ici des questions traitées dans l'actuelle quatrième partie. Spinoza a rédigé ce renvoi à un moment où il envisageait encore un ouvrage tripartite (voir notre Introduction, p. 15) et il a oublié de le corriger. La vie sociale sous la direction de la seule Raison constitue l'objet de plusieurs propositions de la quatrième partie ; voir surtout E IV, prop. 35–37 avec leurs corollaires et scolies, E IV, prop. 40, E IV prop. 50 (avec corollaire et scolie), et l'appendice.

132. Leopold (1902, p. 56) se demande si la phrase a été ajoutée par les éditeurs des OP, ce qui expliquerait son absence dans NS. Il se méfie surtout du syntagme *et eo*. La copie de Van Gent nous permet de répondre à cette question : la même phrase s'y trouve bel et bien, avec *et eò*. Elle vient donc de Spinoza, et le traducteur des NS l'a oubliée ou supprimée.

ÉTHIQUE, TROISIÈME PARTIE : DE L'ORIGINE ET DE LA NATURE DES AFFECTS.

133. STRUCTURE DE LA TROISIÈME PARTIE

A. Le conatus et ses conséquences sur la vie affective individuelle : désir, joie, tristesse et leurs dérivations (prop. 1–26).
B. L'imitation des affects et ses conséquences sur la vie affective interindividuelle (prop. 27–51).
C. Admiration et mépris et leurs conséquences sur la vie affective interindividuelle (prop. 52–57).
D. Les affects actifs (prop. 58–59).

La troisième partie, comme celles qui la suivent, se présente comme une théorie des affects. Elle s'appuie à la fois sur l'édifice construit dans les deux premières parties, sur des matériaux lexicaux et conceptuels qui viennent de Descartes, par l'intermédiaire de la traduction latine des *Passions de l'âme*, et sur des références concrètes dont beaucoup viennent de la culture latine et notamment de Térence.

Dans les *Passions de l'âme*, Descartes construit d'abord une explication théorique des passions, fondée sur sa conception des rapports de l'âme et du corps (première partie). Dans la deuxième partie, il commence par décrire et définir quarante passions (articles 53–67) ; il souligne que ce dénombrement est en rupture avec les listes de ses prédécesseurs, qui supposent toutes une répartition en passions concupiscibles et passions irascibles, cette distinction n'ayant pas de sens pour lui (art. 68) ; puis il indique que six d'entre elles sont les passions primitives : admiration, joie, tristesse, désir, amour, haine (art. 69) et en étudie le fonctionnement et les signes (art. 70–148). Dans la troisième partie, il reprend chacune des passions de la première liste pour montrer comment elles dérivent des six passions primitives et comment on peut les évaluer.

L'année qui suivit la parution de l'ouvrage, Henri Desmarets (Maresius), le fils du pasteur Samuel Desmarets, que Descartes avait défendu contre Voetius, publie une traduction latine, qui en suit l'ordre exactement, mais varie parfois dans la traduction des termes, soit dans les titres, soit dans le corps des articles. Dans sa *praefatiuncula*, le traducteur remarque que pour rendre le mot « passion », il a hésité entre *passio* et *affectus*, mais a finalement choisi le premier, pour se conformer aux principes de l'auteur. C'est cette

traduction (et donc son lexique) que connaît Spinoza. Elle a l'avantage de lui fournir une nomenclature raisonnée, c'est-à-dire un premier instrument de travail. Il semble considérer comme allant de soi le rejet cartésien des anciens dénombrements des passions : c'est donc à l'analyse cartésienne, telle qu'elle est transformée dans la version latine, qu'il se confronte.

Dans la seconde partie du *Court Traité*, il consacrait quelques brefs chapitres aux passions (sans séparer définition et explication) : il commençait par ramener l'ensemble des passions à l'ignorance ; puis il exposait les six passions principales de Descartes ; enfin il passait en revue quelques-unes des passions dérivées du traité cartésien, sensiblement dans le même ordre.

Dans la troisième partie de l'*Éthique* au contraire, on assiste à un large réaménagement de cet héritage. Il commence par énoncer les règles de la mécanique des affects (où il distinguera actions et passions) ; puis il montre comment cette mécanique engendre un certain nombre d'affects, qu'il désigne par des noms cartésiens, sans en reprendre ni l'ordre ni toujours la signification – en particulier il réduit les passions principales à trois : désir, joie, tristesse ; enfin, dans les Définitions des Affects qui terminent cette partie, il reprend l'ensemble des affects qui ont été introduits en cours de route, avec de nouveau quelques modifications.

On remarquera qu'il introduit des notions qui ne sont nullement chez Descartes, du moins dans les *Passions de l'âme* (*melancholia*, *propensio*) ; qu'il fait remonter au rang de passions définissables d'autres qui n'apparaissaient qu'occasionnellement dans le texte cartésien (*gaudium*) ; enfin qu'il transforme le sens de beaucoup de celles qu'il reprend, notamment dans les jeux d'opposition.

Spinoza doit avoir déjà largement effectué sa transformation drastique de la théorie des passions de Descartes avant juin 1665, puisque sa doctrine se trouve dans la partie de l'*Éthique* achevée dont il parle dans la Lettre 28 (adressée probablement à Bouwmeester). Le 16 décembre 1670, Lodewijk Meyer présentait sa propre théorie des passions à la société *Nil volentibus arduum*. C'est un mélange d'éléments tirés de Descartes et de la troisième partie de l'*Éthique*, encore inédite à ce moment (Steenbakkers, « Lodewijk Meyer's Catalogue of the Passions (1670) : Between Descartes and Spinoza », chap. 3 *in* Steenbakkers 1994a, p. 103–128).

Sans entrer ici dans la comparaison de la structure générale des deux doctrines, il suffit de rappeler que pour Descartes ce qui est passion dans l'âme est action dans le corps (art. 1 et 2), alors que pour Spinoza les deux sont

« parallèles » ; que Descartes s'attache à évaluer pour chaque passion, son bon et son mauvais usage, alors que pour Spinoza, il faut transformer un affect passif en affect actif (même si des affects mauvais en eux-mêmes peuvent être relativement bons dans les relations interhumaines).

Enfin le monde d'exemples sur lequel raisonne Spinoza, explicitement ou implicitement, est loin de celui de Descartes : c'est un univers où s'agitent parasites et flatteurs, soldats et courtisanes, fanfarons et fils fuyant leurs pères – celui de la comédie latine. On a souligné depuis longtemps tout ce que l'écriture de Spinoza doit à la culture latine, notamment à Térence ; mais il faut voir aussi qu'à travers les mots et les tournures de style, elle lui fournit les situations d'un monde beaucoup plus picaresque que celui des *Passions de l'âme*.

134. Expression figée, que Spinoza emploie dans le TP II, 6, dans un contexte semblable à ce passage de l'*Ethica*. Dans le TTP, XVII, 29, il l'emploie pour parler du statut des prêtres et prophètes dans la République des Hébreux (comme l'avait fait aussi De la Court, *Weegschaal*, 1661, p. 223 ; *Disc.* 4.6). Plus généralement, l'expression a été utilisée dans différents contextes politiques, pour désigner des groupes isolés et, partant, supposés potentiellement dangereux pour la nation : ainsi Hobbes, *De cive*, III.13. Une des accusations contre Johan van Oldenbarnevelt, grand-pensionnaire des États de Hollande et décapité pour haute trahison en 1619, était qu'il visait à constituer un État dans l'État. Voir aussi Jacob Katz, 1972.

135. Descartes : Spinoza possède les *Passions de l'âme* dans la traduction latine de 1650 (Te Winkel, *Catalogus*, n° 48 ; Aler, *Catalogus*, n° 36) et dans la traduction néerlandaise de Glazemaker de 1659 (Te Winkel, n° 293 ; Aler, n° 305). Stephen H. Voss (1981) a montré que sa liste des affects dépend de la traduction latine plutôt que du texte français de Descartes.

136. Pour indiquer l'idée cartésienne d'une puissance absolue de l'âme sur ses actions, les OP emploient le terme *potentia*, alors qu'on lit dans V le terme *potestas*. Le néerlandais *macht* des NS ne permet pas de trancher, puisqu'il traduit aussi bien *potentia* que *potestas*. Or, lorsque Descartes parle de « pouvoir absolu sur les passions » (art. 50), son traducteur le rend par « potestas absoluta ». Il est donc possible que Spinoza ait utilisé ici *potestas*, sur le modèle du texte cartésien, comme il le fera dans un contexte semblable dans la préface de la cinquième partie (« acquirere potestatem absolutam in suas passiones »), et que les

éditeurs des OP soient intervenus pour harmoniser la formule avec celle que l'on rencontre quelques lignes plus haut (« ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam ») et avec l'expression *potentia agendi*. Il se peut aussi que Spinoza ait lui-même utilisé *potentia*, plus conforme à sa propre problématique, et que Van Gent se soit trompé, en substituant automatiquement le terme cartésien à celui qu'il avait sous les yeux. De toute façon, il existe un certain nombre de passages de l'*Éthique* où *potentia* et *potestas* sont traités comme équivalents (p. ex. E I, prop. 34–35, E V, déf. 8,E V, prop. 29, dém., E V, prop. 42, dém.), donc la variation ici ne pose pas de problème de fond, d'autant que Spinoza expose dans ce passage non pas sa propre doctrine, mais celle qu'il réfute, ce qui peut expliquer les variations de vocabulaire.

Cela ne veut pas dire que les deux termes sont toujours permutables dans le lexique de Spinoza, lorsqu'il expose sa propre pensée. *Potestas* est limité classiquement aux expressions qui précisent le pouvoir ou l'autorité qu'on a sur quelqu'un ou quelque chose, ou bien le pouvoir que l'on a d'effectuer une action (p. ex. « in Dei potestate », E I, prop. 35 ; « res fortunae sive quae in nostra potestate non sunt », E II, prop. 49, sc. ; « potestas libidines coercendi », E V, 42, dém.). Il faut mettre à part la tournure *summa potestas*, en tant qu'expression technique pour désigner la souveraineté (E IV, prop. 51, sc.), comme c'est courant au XVIIe siècle. Pour cette raison, *potestas* joue un rôle beaucoup plus important et significatif dans les ouvrages politiques, p. ex. TP chap. 3. Dans l'*Éthique*, elle ne compte que 35 occurrences en tout, contre 198 pour *potentia*.

Potentia peut également être employé pour exprimer le pouvoir qu'on a de faire quelque chose, mais aussi au sens absolu, pour désigner ce que peut un être, notamment sa puissance d'agir ou de penser. Différents passages de l'*Éthique* l'assimilent à *conatus*, *essentia*, *virtus*, et *actiones* (voir, p. ex. E I, prop. 34 ; E III, prop. 7 et dém ; E III, prop. 54, dém ; E IV, déf. 8 ; E IV, prop. 3 ; E IV, prop. 6 ; E V, app. 25 ; E V, prop. 25 et dém.). Toutes les choses ont une *potentia*, car elles ont toutes part à la *potentia* infinie de Dieu, c'est-à-dire de la Nature.

Voir Edwin Curley (1997), spéc. p. 41–48 ; Chantal Jaquet (2011) ; Marin Terpstra (2011) ; et ici même la Note 86.

137. Cf. Térence, *Adelphes*, v. 68 : « Mea sic est ratio et sic animum induco meum » (« Pour moi, voilà mon principe, telle est la règle de conduite que j'ai adoptée »). Le vers complet sera cité en E IV, prop. 45, sc. La suite de la tirade (v. 69–71) dépeint par contraste « celui qui fait son devoir par peur du châtiment » (« malo coactus qui suom officium facit ») et qui revient à son

naturel (*ad ingenium redit*) s'il espère que sa faute restera secrète (*si sperat fore clam*) : c'est le cas de l'ambitieux décrit dans DA 48 : « pour peu qu'il espère le faire en cachette (*modo speret fore clam*), il ne se restreindra en rien » ; celui qui fait le bien seulement parce qu'il est conduit par la crainte est mentionné en IV, prop. 63 et au chap. 31 de l'appendice ; et le scolie de E V 41, évoquant ceux qui ne pratiquent la vertu que par crainte d'être punis après la mort, conclut que, sans cette crainte, « ils retourneraient à leur complexion » (*ad ingenium redirent*). Ainsi Spinoza dissémine sur trois parties de l'*Éthique* des expressions empruntées aux paroles de Micion, personnage exemplairement tourmenté par les affects (ou l'affrontement entre affects et embryon de Raison) et discourant sur les systèmes d'éducation.

138. Les mouvements fondamentaux de la mécanique des passions sont indiqués à partir d'ici par quatre verbes récurrents : *augere* (augmenter) et *minuere* (diminuer), qui désignent les changements simples des affects, *juvare* (renforcer) et *coercere* (contrarier), qui désignent les apports, positifs ou négatifs, venant d'autres affects ; occasionnellement ils seront relayés par *fomentare*, *fovere*, *corroborare*, *cohibere*, *restinguere*, *extinguere*. À trois exceptions près, tous ces verbes se rencontrent dans les *Passiones animae*, où ils traduisent, avec des degrés de cohérence divers, un vocabulaire cartésien qui n'a pas les mêmes fréquences, donc ne répond pas à la même systématicité : *augere* (« augmenter »), *minuere* (« diminuer » – rendu parfois aussi par *diminuere* et *imminuere*, absents du lexique de Spinoza), *juvare* (« aider », une seule occurrence), *excitare* (« exciter »), *fovere* (trois occurrences, qui rendent « fortifier » et « entretenir »), *corroborare* (« fortifier »), *cohibere* (« retenir » et « empêcher »), *extinguere* (« éteindre »). Les trois exceptions sont *coercere*, qui est ici l'un des quatre termes fondamentaux, *restinguere* (Desmarets préfère *extinguere*), et *fomentare*, verbe rare en latin classique et que Spinoza emprunte sans doute aux ouvrages médicaux. On remarquera en particulier que sur les quatre verbes principaux, l'un est absent chez Descartes et un autre répond à un terme rare chez lui (et que tous deux sont absents des autres ouvrages de Spinoza). Donc un vocabulaire d'origine cartésienne, mais remanié selon des équilibres différents pour obtenir une structure conceptuelle forte rendant compte du développement et de la composition des affects.

139. Dans cette démonstration, Spinoza renvoie au scolie de E II, prop. 40. Or celle-ci possède deux scolies. Leopold a suggéré de lire « per schol. 2. » (1902, p. 75) ;

Appuhn, Gentile et Baensch ont adopté cette leçon ; Meijer y souscrit également (dans ses notes à la deuxième édition de sa traduction néerlandaise, 1905, p. 311). Gebhardt (II, p. 368, à propos de 140.10) a conjecturé que les deux scolies formaient primitivement un scolie unique, divisé par la suite, et que Spinoza ici renvoie à l'ensemble des deux scolies. Gebhardt n'est pas intervenu dans le texte latin, mais dans sa *Textgestaltung* il propose de lire l'abréviation *Schol.* comme dénotant un pluriel : « Man muß demgemäß die Abkürzung *Schol.* in *Scholios* [sic] auflösen ». En fait, Blumenstock et Cristofolini donnent *Schol.* dans leurs éditions du texte latin, lorsqu'ils le traduisent par un pluriel. Selon Akkerman (1980, p. 82), le deuxième scolie a été ajouté plus tard, et dès lors le renvoi (formulé avant cet ajout) ne se rapporte qu'au premier scolie (renvoi également suggéré par Halpern : voir Gebhardt II, p. 368). Cf. aussi Note 178.

140. **STRUCTURE DU SCOLIE DE E III, PROP. 2**

A. Autre démonstration de la prop. 2.
B. Conviction de ceux qui croient à l'indépendance de l'âme et du corps ; réfutation.
C. Deux arguments pour l'indépendance de l'âme et du corps.
D. Réfutation du premier argument.
E. Réfutation du second argument.

Tout ce scolie comporte de nombreux passages parallèles à la Lettre 58 à Schuller de l'automne 1674.

141. Le terme *fabrica* est courant pour désigner la composition ou l'agencement d'une structure. Outre le titre célèbre de Vésale, *De humani corporis fabrica* (1543), voir Bacon, *Novum Organum* II, aph. 30 : à propos des *instantiae limitaneae* (« instances frontalières ») : « optime enim indicant compositionem et fabricam rerum » (« elles indiquent en effet très bien la composition ou l'arrangement des choses », trad. Malherbe et Pousseur, p. 243) ; II, aph. 47 : « configuratio et fabrica universi » (« la configuration et l'agencement de l'univers », p. 293). L'expression *corporis fabrica* est employée aussi dans E I, app. ¶ 6, et IV, 59, sc.

142. Cf. Lettre 58 à Schuller : « nec minus expertum illum esse credo, quod mens non semper æque apta sit ad cogitandum de eodem objecto ; sed prout corpus

aptius est, ut in eo hujus, vel illius objecti imago excitetur, ita mens aptior est ad hoc, vel illud objectum contemplandum » (« Et il n'a pas moins éprouvé, à mon sens, que l'âme n'est pas toujours également apte à penser au même objet, mais que plus le corps est apte à éveiller l'image de tel ou tel objet, plus l'âme et apte à se représenter tel ou tel objet »). Voir Akkerman 1980, p. 72–74 (= Akkerman 1977b, 24–26).

143. Les deux sources latines ont la même leçon. Si elle remonte à Spinoza, il s'est trompé : comme le montrent non seulement la suite de la phrase, mais aussi la citation de la même expression dans Ep. 58 (Ge IV, 267.21) ainsi que l'usage habituel de Spinoza, il faut lire *objecto* ici. Les NS l'ont corrigé, dans la traduction comme dans la glose marginale.

144. « On peut trébucher bien malgré soi : qui n'a jamais péché par sa langue ? » (Siracide 19 : 16) ; « mais la langue, aucun homme ne peut la dompter ; c'est un mal qu'on ne peut réprimer ; elle est pleine d'un venin mortel » (Ép. de Jacques, 3 : 8).

145. Cf. Ep. 58 (Ge IV, 266.26–27) : « Nam quamvis experientia satis superque doceat, homines nihil minus posse, quam appetitus moderari suos », suivi de la formule ovidienne (*video meliora* ...) citée ici quelques lignes plus loin.

146. Cf. Ovide : « Video meliora proboque, deteriora sequor », *Métamorphoses* VII, 20. C'est Médée qui parle, alors qu'elle n'arrive pas à chasser de son cœur l'amour naissant pour Jason et qu'elle prévoit les crimes et les malheurs qui en naîtront :

Excute virgineo conceptas pectore flammas
Si potes, infelix. Si possem, sanior essem ;
Sed trahit invitam nova vis ; aliudque cupido,
Mens aliud suadet. Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

(Malheureuse ! repousse, si tu le peux, étouffe ces flammes qui s'allument dans ton jeune cœur. Ah ! si je le pouvais, je serais plus tranquille. Mais une force nouvelle m'entraîne malgré moi. Le désir me dicte une conduite, et la raison une autre. Je vois le meilleur, je l'approuve, et je fais le pire.)

Ovide reprend ici un thème de la *Médée* d'Euripide : « Je n'ai plus la force de regarder mes enfants, mais je suis vaincue par les malheurs. Et je me rends

compte du mal que je vais oser, mais l'emportement est plus fort que mes résolutions et c'est lui qui cause aux gens les plus grands malheurs » (v. 1078–1080).

Cette formule ovidienne est souvent citée pour montrer comment la force des affects l'emporte sur la connaissance lucide: Descartes (Lettre à Mersenne, avril ou mai 1637, où il considère qu'elle ne vaut que pour les esprits faibles; Lettre à Mesland, 9 février 1645); Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, éd. Rochot, 1962, p. 454 et *Éthique*, Livre III (et Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, t. VI, p. 618); Heereboord, *Meletemata* (*Exercitationum ethicarum* 17, 15); Hobbes, *The questions concerning Liberty, Necessity and Chance* (1656), *English Works*, V, p. 315–317 (où Hobbes refuse l'argument de Bramhall); Locke, *Essai sur l'entendement humain* II, 21 (Of Power), § 31; Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, 21, § 31. Spinoza la cite trois fois dans l'*Éthique*: E III, prop. 2, sc.; E IV, préf.; E IV, prop. 17, sc. (dans ce dernier passage, il l'indique explicitement comme citation: « unde illud poetae natum »); il la cite également dans la Lettre 58 à Schuller (Ge IV, 266.29).

147. L'accord entre V et NS, et la même formulation dans la Lettre 58 laisse penser que Spinoza lui-même avait écrit *garrulus* (masculin), et que les éditeurs des OP l'ont changé ici (mais non pas dans la Lettre 58) en *garrula* (bavarde, au féminin) sans doute en cédant à une tradition satirique attribuant ce trait aux femmes. La traduction des NS, *klappers*, est un masculin pluriel (le féminin serait *klapsters*); voir WNT, s.v. « Klapper » II.

148. On retrouve cette expression dans le TTP (préface ¶ 1; *Œuvres* III, 56–57): « dum [animus] in dubio est, facili momento huc atque illuc pellitur » (« lorsqu'elle [l'âme] est dans le doute la moindre impulsion la fait pencher facilement d'un côté ou de l'autre »), préface, I. Cf. Térence, *Andrienne*, v. 266: « Dum in dubiost animus, paullo momento huc vel illuc impellitur ».

149. Cf. PPC II, prop. 14 « Unaquaeque res, quatenus simplex et indivisa est, et in se sola consideratur, quantum in se est, semper in eodem statu perseverat ». Spinoza précise que cette proposition est un axiome pour beaucoup mais que lui-même la démontre. Cf. TP II, 7: « Quod autem homo, ut reliqua individua, suum esse, quantum in se est, conservare conetur, negare nemo potest » (« Que l'homme, comme tous les autres individus, s'efforce dans la mesure du possible de conserver son être, nul ne peut le nier »).

Une formule analogue se trouve déjà chez Descartes: *Principia* II, art. 37: « Prima lex naturae: quod unaquaeque res, quantum in se est, semper in eodem statu perseveret » (« la première loi de la nature: que chaque chose demeure en l'état qu'elle est, pendant que rien ne le change » – c'est la traduction Picot; « autant qu'il est en elle » serait plus exact). L'expression *quantum in se est* se trouve plusieurs fois de suite chez Lucrèce, à propos des corps pesants qui ne peuvent, d'eux-mêmes, s'éloigner de la verticale, *De rerum natura*, II, 190, 201, 205, 247.

L'idée de persévérer dans son état remonte aux Stoïciens, dont Cicéron fait exposer la doctrine par Caton dans le *De finibus* (III 5): « Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal – hinc enim est ordiendum –, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur adferre » (« Ceux dont je suis la doctrine, reprit-il, estiment que dès que l'animal est né – car c'est par là qu'il faut commencer – il s'attache à lui-même, cherche à se conserver et aime son état et tout ce qui lui conserve cet état; et au contraire il est hostile à sa destruction et à ce qui pourrait provoquer cette destruction »). On peut remarquer que l'idée de conservation de soi est ici associée au maintien de l'état (*status*). Même idée, IV, 7: « Omnis natura vult esse conservatrix sui » (« toute nature cherche à être conservatrice de soi »).

150. Sénèque utilise le terme *conatus* quand il veut montrer que même les enfants et les animaux ont une conscience, certes confuse, du principe qui les anime: « Nemo non ex nobis intellegit esse aliquid quod impetus suos moueat: quid sit illud ignorat. Et conatum sibi esse scit: quis sit aut unde sit nescit » (« Il n'est personne parmi nous qui ne comprenne que quelque chose met en mouvement ses impulsions: ce que c'est, il l'ignore. Il sait que cet effort est en lui, il ignore ce que c'est et d'où il vient »), *Lettres à Lucilius*, 121. La notion de *conatus* apparaît chez Hobbes, à propos de physique et d'optique, associée à celle *d'impetus*, qui est marginale chez Spinoza (six occurrences sans définition dans la troisième et la quatrième partie de l'*Éthique*).

151. Dans la série de scolies de la IIIe partie qui commence ici, les OP n'ont pas de système typographique cohérent concernant les noms des affects et leurs définitions: les noms définis sont souvent en italiques (ainsi que, parfois, les formules qui les définissent), mais ce n'est pas toujours le cas; certains noms ont

des majuscules, d'autres des minuscules. Nous systématisons (tant dans le texte latin que dans la traduction) en mettant les noms en italiques, au moment où ils sont définis, et seulement là, et nous n'utilisons pas de majuscules. Comme les OP, nous ne mettons pas les adjectifs en italiques (par exemple dans le scolie de prop. 51).

152. Spinoza a déjà utilisé la notion d'appétit, avant de la définir, dans l'appendice de la première partie, pour expliquer les illusions du libre arbitre et de la finalité ; dans la préface de la deuxième partie, pour énoncer que l'analyse de l'homme relève de la démarche géométrique (« je considérerai les actions des hommes et leurs appétits comme s'il était question de lignes, de surfaces ou de corps ») ; au début de la troisième partie, où il l'identifie au décret de l'âme (E II, prop. 2, sc., ¶ 5). En somme elle a toujours servi à refuser les croyances à l'indépendance de l'homme à l'égard des lois de la nature.

153. Le désir a déjà été mentionné, de façon pré-géométrique, soit dans une énumération de modes du penser (E I, prop. 31 ; E II, ax. 3), soit quand il s'agit de critiquer « le désir aveugle » (E I, app, ¶ 3), soit en anticipant l'identification à la volonté (E II, prop. 48 sc).

Il est introduit ici, dans l'ordre géométrique, à partir de l'effort de l'âme pour persévérer dans son être ; il sera défini plus loin (DA I) comme « l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par l'une quelconque de ses affections, à faire quelque chose ». Comme pour tous les affects qui suivront, l'analyse en est faite dans la proposition ou le corollaire, et c'est le scolie qui lui donne un nom – à la différence de ce qui se passera dans les DA.

Le désir est chez Descartes l'une des six passions primitives (art. 57), mais non la première dans l'ordre, qui est l'admiration. Il est défini « une agitation de l'âme causée par les esprits qui la dispose à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables » (art. 86) et « on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent, et de plus l'absence du mal, tant de celui qu'on a déjà que de celui qu'on croit pouvoir recevoir au temps à venir ». Chez Spinoza, la référence cartésienne à l'avenir disparaît.

Desmarets rend le terme par *cupiditas* ; en revanche il rend « désirer » indifféremment par *desiderare*, ou *appetere* et seulement deux fois par *cupire* (qui est au contraire le verbe employé usuellement par Spinoza).

LA GÉNÉTIQUE DES AFFECTS

À partir d'ici (III, prop. 9, sc.) commence la génétique des affects, qui va durer jusqu'à la fin des propositions de la troisième partie : chaque affect est introduit dans le cadre d'un mécanisme exposé dans les propositions (dérivation à partir des affects primitifs, transferts, imitation, etc.) et défini dans le scolie qui suit. Le dénombrement des affects sera l'objet de cinq traitements successifs dans les trois dernières parties de l'ouvrage : 1°) cette génétique (prop. 9–59) ; 2°) la nouvelle présentation des définitions à la fin de la troisième partie (DA 1–48) ; 3°) le tri de ces affects par rapport aux trois critères du bien dans la quatrième partie (prop. 41–58 et 59–65) ; 4°) la reprise de ce tri dans le cadre des règles de conduite dans l'appendice de la quatrième partie (chap. 10 *sq.*) ; 5°) l'exclusion de certains affects et la transformation de certains autres sous le règne de la liberté (cinquième partie). Voir aussi le tableau de la vie affective (Annexe III), à la fin du volume.

154. Cf. Hobbes : « Mais, quel que soit l'objet de l'appétit de l'homme ou de son désir, c'est, pour sa part, ce qu'il nomme *bon*, et l'objet de sa haine et de son aversion, il le nomme *mauvais* » (*Léviathan*, I, chap. 6 ; *English Works*, III, p. 41).

155. **STRUCTURE DU SCOLIE DE E III, PROP. 11**

A. Définition de joie, tristesse, chatouillement, allégresse, douleur, mélancolie.
B. Retour sur la prop. 10 et la notion de contrariété.

156. Chez Descartes, joie (voir art. 61 et 91) et tristesse (voir art. 61 et 92) forment un couple d'opposés et comptent parmi les six passions primitives – la troisième partie dresse la liste de leurs dérivées. Le traducteur rend la première le plus souvent par *laetitia*, bien qu'il utilise parfois *gaudium*, (cf. plus loin Note 165 à E III, prop. 18, sc. 2) et la seconde toujours par *tristitia*, à une exception près, où il choisit *maeror* (art. 69) – terme que Spinoza n'emploie jamais. Descartes les définit par leur objet (« la considération du bien présent excite en nous de la joie, celle du mal, de la tristesse, lorsque c'est un bien ou un mal qui nous est représenté comme nous appartenant »). Au contraire Spinoza les définit par un processus interne à l'âme : la transition à une plus grande ou à une moindre perfection.

Les deux définitions sont reprises dans les DA, en remplaçant « l'âme » par « l'homme ». Le scolie de E V, prop. 36 parlera, à propos de la satisfaction intérieure, d'une joie « s'il est permis de se servir encore de ce terme » (en effet, il n'y aura plus de passage du moins au plus).

157. Quatre affects dérivent de la joie et de la tristesse d'une façon particulière : ils concernent à la fois l'âme et le corps. Du côté de la joie : *titillatio* (chatouillement), qui concerne une partie du corps, et *hilaritas* (allégresse), qui concerne le corps dans sa totalité ; même distinction du côté de la tristesse : *dolor* (douleur) pour une partie du corps, *melancholia* (mélancolie) pour la totalité. Les trois premiers termes viennent du lexique cartésien, le quatrième a une histoire particulière. En rassemblant des termes issus du cartésianisme et un autre inscrit dans une tradition médicale, Spinoza a donc construit un tableau complexe, en opposant deux couples d'affects qui concernent à la fois le corps et l'âme, et en introduisant une distinction supplémentaire qui n'est pas chez Descartes.

Titillatio : le terme apparaît chez Cicéron et Sénèque dans les polémiques anti-épicuriennes. Cicéron, *De natura deorum*, I, chap. 40 : « At has leuiores ducis uoluptates, quibus quasi titillatio (Epicuri enim hoc uerbum est) adhibetur sensibus ». Sénèque, Ep. 92, 6 : « Si non es sola honestate contentus, necesse est aut quietem adici velis, quam Graeci ἀοχλησίαν vocant, aut voluptatem. Horum alterum utcumque recipi potest ; vacat enim animus molestia liber ad inspectum universi, nihilque illum avocat a contemplatione naturae. Alterum illud, voluptas, bonum pecoris est : adicimus rationali inrationale, honesto inhonestum. Hanc nobis vitam facit titillatio corporis ? » (« Si l'honnête tout seul ne te satisfait pas, nécessairement tu y voudras joindre ou le repos, l'ἀοχλησία des Grecs, ou la volupté. Le premier, à la rigueur, peut s'admettre ; car l'âme du sage est exempte de contrariété ; elle a toute liberté d'étudier l'univers et rien ne l'enlève à la contemplation de la nature. Quant au second point, la volupté, c'est le bonheur de l'animal. Vous alliez la raison à son contraire, l'honnête à ce qui ne l'est pas. Grande est, selon vous, la volupté que donne le chatouillement des sens », trad. J. Baillard, Hachette, 1914, t. 2, p. 297.) Le traducteur des *Passiones animae* l'emploie pour traduire les deux occurrences de « chatouillement » (art. 94 et 137), et il l'introduit même dans l'art. 211 (où « chatouillement » ne figurait pas) pour répondre au verbe *titillare*.

Hilaritas traduit dans les *Passiones animae* les deux occurrences de l'allégresse chez Descartes (II, art. 67 et III, art. 210). Il la définissait comme « une

espèce de joie en laquelle il y a cela de particulier, que sa douceur est augmentée par la souvenance des maux qu'on a soufferts et desquels on se sent allégé ».

Dolor traduit « douleur », qui n'est pas rangée par Descartes parmi les passions : elle est plutôt assimilée aux perceptions ou sentiments que nous avons de notre corps, comme le froid ou la chaleur, voire la faim ou la soif (art. 24 et 29) ; elle apparaît une fois comme symétrique du chatouillement et comme lui ne regarde que le corps ; elle est suivie de si près par la tristesse, comme le chatouillement par la joie, que la plupart des hommes ne les distinguent pas (art. 94).

Quant à *melancholia* : la mélancolie n'apparaît pas dans les *Passions de l'âme* ni dans leur traduction latine. Néanmoins Descartes la nomme dans sa correspondance avec Elisabeth (18 août 1645, AT IV p. 276), qui elle-même lui avait écrit « vos lettres me servent toujours d'antidote contre la mélancolie » (mai ou juin 1645, AT, IV p. 233), et il lui en reparle encore l'année suivante, à propos des eaux de Spa. La notion est très discutée aux XVIe et XVIIe siècle, dans la reprise de la tradition antique, et elle est popularisée par exemple par l'*Anatomy of Melancholy* de Burton (1621). On peut la rencontrer chez Heereboord, quand celui-ci nie que les tempéraments soient la cause efficiente prochaine de la vertu morale (*Collegium ethicum*, disp. 17, 4). Spinoza l'avait déjà mentionnée dans le TTP (I, ¶ 25 ; *Œuvres* III, p. 100–101) à propos de l'interprétation de l'expression « Esprit de Dieu » et de la mélancolie de Saül. Il revient, plus loin, sur son caractère nuisible et les moyens de la chasser (Préface de la quatrième partie, ¶ 4 ; E IV, prop. 42 et E IV, prop. 35 sc.). Mais il en a aussi besoin pour des raisons méthodologiques : le mélancolique, comme le théologien ou le satiriste, est une des figures qu'il convoque pour marquer la spécificité de son approche des affects et de la politique (E IV, prop. 35, sc.).

On peut représenter le mécanisme de ces affects ainsi :

	una pars	*omnes partes*
laetitia	*titillatio*	*hilaritas*
tristitia	*dolor*	*melancholia*

158. En énonçant qu'il ne reconnaît que trois affects primaires, Spinoza prend ici explicitement position contre la thèse cartésienne des six affects primitifs (*Passions de l'âme*, art. 69) : il va montrer que l'amour et la haine sont dérivés (prop. 13), et que l'admiration n'est pas un affect (DA 4, explication). Il citera de nouveau au début de la démonstration de la prop. 57 désir, joie et tristesse comme « les trois affects primitifs » (*primitivus* se substituant

donc à *primarius*), ainsi que dans le scolie de la prop. 59 et l'explication de la DA 48. Dans l'explication de la DA 4 il dira « primitifs ou primaires » ; les deux termes paraissent donc équivalents pour lui. Descartes en français employait uniquement « primitif » (art. 69 et 149 et titre de la deuxième partie) et son traducteur uniquement *primitivus*. Spinoza a peut-être hésité d'abord à reprendre un terme de latin tardif et qui signifie plutôt « premierné » et préféré le mot *primarius* plus courant (on le rencontre chez Plaute, Cicéron, Pline). Il aurait ensuite repris le terme cartésien pour mieux marquer sa démarcation dans le mot même qu'il hérite de Descartes.

159. Amour et haine étaient déjà traités dans la KV (II, 5 et 6), comme les premières des passions. L'amour y était l'objet d'un long traitement, et défini comme « consistant à jouir d'une chose et à lui être uni » (c'est-à-dire ce que dans l'*Éthique*, Spinoza considère comme une simple propriété) ; il était souligné qu'« il est nécessaire de ne pas en être libéré car, étant donné la faiblesse de notre nature, nous ne pourrions exister sans jouir de quelque chose à quoi nous unir et par quoi nous renforcer ». S'il faut donc se libérer, c'est de certains objets pour s'unir à d'autres plus élevés.

Chez Descartes aussi l'amour était défini par son rapport à l'objet : « lorsqu'une chose nous est représentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour ; et lorsqu'elle nous est représentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine » (*Passions de l'âme*, II, art. 56). Mais l'accent mis sur l'union fait penser aussi aux traités sur l'amour de l'humanisme italien (cf. par exemple les *Dialoghi d'amore* de Léon l'Hébreu).

160. Voir plus haut, Note 108.

161. C'est Pline l'Ancien qui, dans son *Historia naturalis* (XXXVII, 59), avait transmis à la tradition latine ces notions héritées de divers auteurs grecs ; elles ont eu un écho considérable au Moyen-Âge et à la Renaissance, notamment en médecine. Bacon admet l'existence de sympathies entre les sens et les corps, mais se défie des amateurs de magie naturelle, qui inventent des ressemblances et des sympathies imaginaires ; surtout, il estime que « ces propriétés dites occultes ou spécifiques, ces sympathies et antipathies sont en grande part des corruptions de la philosophie » et il leur préfère les formes et schématismes simples (*Novum Organum*, I, aph. 85 ; II, aph. 27, 35 et 50). Hobbes, à la fin du *De Corpore*, IV, 30, (15) range les deux notions avec forme substantielle, substance incorporelle, qualités occultes etc., parmi les *verbis Scholastichorum inanibus* (les mots vides des Scolastiques). Descartes les mentionne dans les *Principia* (IV, art. 187, AT VIII-1, p. 314) en indiquant que ces phénomènes ne s'expliquent pas par d'autres principes que ceux qu'il a utilisés : *figura*, *magnitudo*, *situs* et *motus* (figure, grandeur, situation et mouvement) – il ne les utilise pas pour décrire des passions. Spinoza le fait ici en précisant qu'il ne les emploie pas au sens usuel ; mais, dans les DA, il les remplace par *propensio* et *aversio*.

162. L'expression *animi fluctuatio* est empruntée aux *Passiones Animae*, II, art. 59 et III, art. 170 : c'est ainsi qu'est traduit le terme « irrésolution » employé par Descartes. Mais cette notion est loin de jouer chez lui le rôle essentiel qu'elle joue chez Spinoza.

163. L'espoir et la crainte, qui sont des passions dérivées dans l'ordre géométrique, sont au contraire les premières nommées dans le TTP : elles y apparaissent dès la préface comme la conséquence des aléas de la fortune et la source de la superstition. Une longue tradition reprise par le courant libertin fondait la superstition ou la religion sur la crainte, depuis Stace (« la crainte a engendré les dieux », *Thébaïde*, I, v. 661 – il s'agit de *timor* et non de *metus*). Spinoza au contraire tient la balance égale entre espoir et crainte.

Chez Descartes, « il suffit de penser que l'acquisition d'un bien ou la fuite d'un mal est possible pour être incité à la désirer. Mais quand on considère, outre cela, s'il y a beaucoup ou peu d'apparence qu'on obtienne ce qu'on désire, ce qui nous représente qu'il y en a beaucoup excite en nous l'espérance, et ce qui nous représente qu'il y en a peu excite la crainte, dont la jalousie est une espèce » (*Passions de l'âme* II, art. 58). Desmarets traduit ici « espérance » par *spes*, et « crainte » par *timor* (mais ailleurs par *metus*).

Descartes observe que « bien que ces deux passions soient contraires, on les peut néanmoins avoir toutes deux ensemble, à savoir, lorsqu'on se représente en même temps diverses raisons dont les unes font juger que l'accomplissement du désir est facile, les autres le font paraître difficile » (art. 165). Spinoza en fait une règle générale dans l'explication des DA 12 et 13 : « Il suit de ces définitions qu'il n'y a pas d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir ».

164. Spinoza paraît reprendre ici le même schéma que Descartes, dans les termes de la traduction latine : « Lorsque l'espérance est extrême, elle change de nature et

se nomme sécurité ou assurance (*securitas sive fiducia*), comme au contraire l'extrême crainte devient désespoir (*desperatio*) » (art. 58), mais chez lui la suppression du doute remplace le caractère extrême. Il ne s'agit donc plus d'une forme superlative du même affect. Cependant chez Descartes déjà, l'extrémité survient lorsque l'une de ces passions ne laisse pas de place à l'autre (art. 166).

165. Le terme *gaudium* possède deux sens distincts dans l'*Éthique* : il représente toujours une joie, mais selon des modalités différentes. Ici et dans la DA 16, comme dans le scolie de E IV, prop. 47, il est lié à l'idée d'une chose passée dont nous avions douté qu'elle surviendrait (d'où la traduction par « soulagement ») et il est le contraire du *morsus conscientiae* ; dans le scolie de la prop. 57 il désigne la jouissance ou le contentement de façon générale, sans référence au passé ; de même dans le scolie de E V, prop. 10, où il s'agit de la jouissance ou du contentement qui naît de la connaissance vraie, également sans référence au passé.

Le second sens renvoie, outre à l'usage courant du latin classique, à la signification du terme dans les *Passiones animae* : le traducteur y utilise en effet, en sept occurrences, le terme *gaudium*, pour rendre le mot français « joie », qu'il traduit d'habitude par *laetitia* ; il lui arrive même de se servir des deux mots dans un unique article (art. 125), et *gaudium* apparaît précisément dans l'article où Descartes définit joie et tristesse (art. 61 : *Gaudium et tristitia*). Cette négligence de traduction a donc en quelque sorte introduit dans la liste des affects une notion supplémentaire, que Spinoza ne cherche pas à définir mais dont il se sert quand il veut désigner une jouissance en un sens non technique – réservant *laetitia* pour le sens technique. Ce choix a d'ailleurs pu être influencé par un passage des *Tusculanes* (IV, 6.13) où Cicéron distingue *laetitia* et *gaudium* – ce dernier terme désignant une joie plus subtile que la *laetitia*.

Quant au premier sens, il fait référence à une situation qui semble renvoyer plus à la comédie latine qu'à la liste traditionnelle des passions : on a attendu, voire ourdi, un événement, et il s'est passé autrement que prévu, ce qui surprend les protagonistes en bien ou en mal. Ainsi, dans l'*Andrienne*, Térence présente-t-il l'esclave Davus réjoui de voir Simon s'étonner du piège qu'il lui a tendu (*praeter spem evenit, sentio* – « il est trompé dans son attente, je le vois », v. 436), puis lui-même désappointé de constater que ses propres calculs ont échoué (*quid praeter spem evenit*, v. 678). On retrouve cette expression *praeter spem evenit* dans les deux DA symétriques 16 et 17 : *gaudium* quand l'attente

trompée produit une joie, *morsus conscientiae* quand elle produit une tristesse. Spinoza avait besoin de deux termes pour désigner ces affects : il a pris pour l'un *gaudium* qui était en quelque sorte disponible pour une définition technique depuis les *Passiones animae*. Peut-être un passage de Tite-Live (42.55) a-t-il incliné vers ce sens de « soulagement » – (alors que le terme courant en latin aurait été *levatio* ou *levamentum*). Il a choisi pour son contraire *morsus conscientiae*, que l'on trouve également dans les *Passiones animae* (art. 60 et 177), où il traduit « remords » et « remords de conscience ». Pour en comprendre le sens dans l'*Éthique*, il faut le débarrasser de l'idée de remords ou de repentir qui est absente aussi bien du scolie de III 18 que de la DA 17 (d'ailleurs le terme pour « repentir » est *paenitentia*) : le mot *conscientia* n'est là qu'au sens de « prendre conscience » (d'un effet négatif) et non pas de conscience morale. Celui qui l'a le mieux compris est sans doute Nietzsche qui, dans la *Généalogie de la morale*, se référant au sens spinoziste de cette notion, critique l'interprétation idéaliste-moralisante de Kuno Fischer et explicite : « "hier ist etwas unvermutet schiefgegangen", *nicht* : "das hätte ich nicht tun sollen" » (« "là quelque chose a mal tourné", et non pas : "cela, je n'aurais pas dû le faire" », II, § 15).

Voir aussi KV II 10, où pourtant le remords (*Berouw*) est défini très classiquement comme une action dont nous doutons si elle est bonne ou mauvaise.

166. Les définitions de la faveur et de l'indignation sont assez semblables à celles de Descartes (art. 64 et 65), mais Spinoza ne les présente pas en opposition immédiate à la reconnaissance et à la colère comme le fait Descartes.

167. L'expression vient de l'*Andrienne*, v. 647 : Charinus, qui croit avoir été joué par son ami, lui reproche amèrement d'avoir voulu se réjouir à ses dépens : « Nonne tibi sat esse hoc solidum visumst gaudium / nisi me lactasses amantem et falsa spe producere » (« Sans doute ta joie ne t'aurait pas semblé solide, si tu n'avais leurré l'amant que je suis, en le berçant d'un faux espoir »). On la retrouve dans l'explication de la DA 11, où elle sert à critiquer l'*irrisio*.

NB : *abjectio* n'apparaît que dans les DA ; elle n'est pas le contraire de la *superbia* (on l'apprendra dans la quatrième partie).

168. Le caractère imaginatif porte non seulement sur l'affect, mais aussi sur l'objet : il y a toutes les chances pour qu'un être humain un peu rationnel identifie comme « choses semblables à lui » les autres êtres humains ; mais il n'est pas

exclu que l'imaginaire croie en découvrir d'autres : un dieu, par exemple ; ou un animal. Cf. l'illusion d'Adam, en E IV, prop. 68, sc. : « postquam bruta sibi similia esse credidit, statim eorum affectus imitari inceperit » (« après avoir cru que les animaux étaient semblables à lui, il s'est mis aussitôt à imiter leurs affects ») – avec justement renvoi à E III, prop. 27.

169. Descartes ne consacre ni analyse ni définition à l'ambition, mais il remarque (art. 48) que chez les âmes faibles, une passion est combattue non par le jugement mais par une autre passion – ainsi la peur par l'ambition, qui montre l'infamie de la fuite. Dans l'*Éthique*, cette passion est plus présente, sans doute à cause du rôle qu'elle joue en politique ; cf. TTP, préf. ¶ 9 ; VII, ¶ 1 ; XX, ¶ 9 (*Œuvres* III, p. 64.20, 278.4, 640.31) ; TP VI, 3 (*Œuvres* V, p. 140.28). Elle est définie comme un affect passif, selon deux approches qui ne sont pas contradictoires, mais qui à chaque fois lui font côtoyer un affect actif. Dans le scolie de E III 29, elle apparaît comme l'une des formes de l'effort pour plaire aux hommes, autrement dit « faire tout ce que nous imaginons que les hommes regardent avec joie » et au contraire éviter « de faire tout ce que nous imaginons que les hommes ont en aversion » ; mais cette définition, sans précision, convient aussi à l'humanité ou modestie, qui est une vertu. Ce qui les distingue, c'est d'une part le destinataire (la foule et non tous les hommes) ; d'autre part les conséquences : le dommage accepté pour autrui ou pour soi-même. De même on apprendra que l'ambition a la même racine que la pitié (E III, prop. 32) ; elle sera ensuite rangée dans une série : comme le cupide et le jaloux, l'ambitieux se fixe sur un seul affect ; dans le scolie de la prop. 56 et la DA 48 l'ambition apparaît comme l'un des cinq affects sans affect contraire, qui se définissent uniquement par leur objet et qui en fait sont des sortes de délire (E IV, prop. 44, sc.). Cette façon de ranger l'ambition dans une série d'affects semblables apparaissait déjà chez Descartes (art. 82), mais celui-ci y juxtaposait des passions bonnes et mauvaises, ce que ne fait pas Spinoza.

Dans la DA 44, une nouvelle définition la donne comme un désir de gloire, ce qui n'est nullement incompatible avec l'effort pour plaire à autrui (comme on le sait depuis le TIE) ; mais alors elle peut ressembler à un affect rationnel, puisqu'il y a un bon usage de la gloire (E V, prop. 10 sc.) ; de même que l'effort pour inciter autrui à vivre comme nous est chez l'homme passionné l'ambition, chez l'homme rationnel la piété (E V, prop. 4 sc.).

170. Descartes ne parle jamais d'humanité dans les *Passions de l'âme*, et son traducteur n'emploie ni *humanitas* ni *humanus*. En revanche, le terme est très courant dans les *Meletemata*, où Heereboord l'utilise aussi bien au sens logique (humanité comme caractère de l'être humain par opposition à l'animalité) qu'au sens éthique : il identifie même, comme Spinoza (DA 43), *humanitas* et *modestia*, à propos de la droite manière de disputer philosophiquement (p. 36).

171. Cf. Descartes III, art. 157 et 206. Cf. aussi TP II, 24 (*Œuvres* V, p. 110) « Ceterum laudem et vituperium affectus esse laetitiae et tristitiae, quos comitatur idea virtutis aut impotentiae humanae tanquam causa, explicuimus in nostra *Ethica* » (« Quant à la louange et au blâme, ce sont des sentiments de joie ou de tristesse, accompagnés de l'idée de la vertu ou de l'impuissance humaine comme de leur cause. Nous l'avons expliqué dans notre *Éthique* »). Ces deux passions, dans le TTP, caractérisent la foule, qui « se laisse emporter par un élan aveugle à l'éloge et au blâme » (préface, ¶ 15).

172. Le terme *acquiescentia* (satisfaction) est présent dans les trois dernières parties de l'*Éthique* soit seul, soit dans les expressions *acquiescentia in se ipso* (satisfaction de soi-même), *animi acquiescentia* (satisfaction intérieure), *mentis acquiescentia* (satisfaction de l'âme). L'*acquiescentia in se ipso* apparaît dans la troisième partie et dans la déduction géométrique de la quatrième ; elle disparaît ensuite. Elle a soit un sens restreint (E III, prop. 30, sc. ; E III, prop. 51, sc.) : la joie accompagnée de l'idée d'un acte singulier que nous avons accompli – et dans ce cas elle s'oppose au repentir (*paenitentia*) ; soit un sens plus large (E. III, prop. 55, sc. ; DA 25) : la joie née de la représentation générale de notre puissance d'agir – et dans ce cas elle s'oppose à l'humilité (*humilitas*) et équivaut à l'amour-propre (*philautia*, E III, prop. 55 sc.). L'explication de la DA 26 établit précisément le rapport entre ces deux sens. Cette joie peut être active ou passive : elle peut être liée à l'orgueil ou, comme il est indiqué dans la quatrième partie, prop. 52, à la Raison. C'est dans la quatrième partie que l'*acquiescentia* commence à être déterminée par des adjectifs : est-elle vaine, vraie ou la plus haute (*vana*, *vera*, *summa*) ? L'*animi acquiescentia* (lorsqu'elle vient de la connaissance intuitive de Dieu) apparaît, elle, au chap. 4 de l'appendice de la quatrième partie, pour qualifier la béatitude. Elle réapparaît plusieurs fois dans la cinquième partie, sauf lorsqu'il s'agit du troisième genre de connaissance, pour lequel sont réservées les deux occurrences de *mentis acquiescentia*.

Acquiescentia n'appartenait pas au latin classique ou médiéval (aucune occurrence dans Forcellini ou d'autres dictionnaires), alors que le verbe *acquiescere* est courant. On trouve cependant le mot dans un écrit pseudo-augustinien, l'*Hypognosticon*, lié aux controverses antipélagiennes ; il reparaît dans ce sillage aux débuts de la Réforme, dans les affrontements entre Luther, Eck et Karlstadt. Surtout, il appartient au XVIIe siècle au lexique de la scolastique calviniste, avec un sens qui indique en même temps le consentement et l'apaisement : Polanus (« fides salvifica est intima acquiescentia in divina benevolentia et gratia », *Syntagma theologiae christianae*, 1615, p. 1184), Amesius (« fides est acquiescentia cordis in Deo », *Medulla theologiae*, 1627, p. 7), Alting (à propos du repos divin le septième jour : équivalence entre *quies* et *acquiescentia animi*, *Analysis exegetica Geneseos*, dans l'édition des *Opera Omnia theologica* procurée par Balthasar Bekker, 1687, t. I, p. 4). La plupart de ces auteurs sont mentionnés dans l'*Interpres* (attribué à Lodewijk Meyer) ; il est possible que Spinoza ait connu l'expression par lui. Enfin, Desmarets a réinvesti le terme, dans les *Passiones Animae*, pour traduire la « satisfaction de soi-même » cartésienne, sous les formes *acquiescentia in se ipso* (II, art. 63), *acquiescentia interior* (II, art. 63) et *satisfactio sive acquiescentia in se ipso* (III, art. 190 et 191) ; *satisfactio interior* traduit « satisfaction intérieure » (III, art. 204) ; à chaque fois, le traducteur rend le terme opposé, « remords », par *paenitentia*. On peut estimer que l'usage spinozien se trouve au croisement de ces deux lexiques : le sens restreint d'*acquiescentia in se ipso* reprend ainsi le sens cartésien, par la définition comme par l'opposition au repentir – mais Spinoza en fait un cas particulier au sein d'une définition plus générale ; *animi acquiescentia* et *mentis acquiescentia* seraient plus proches de la scolastique protestante, dont elles bouleversent évidemment le sens et l'enjeu (la foi y est remplacée par la connaissance du troisième genre).

Voir aussi le chapitre sur ce terme *in* Pina Totaro, 2009, p. 1–16.

173. Ovide fait l'éloge de la difficulté, qui accroît le désir de l'amant : « Si ce n'est pas pour toi que tu surveilles ta femme, insensé, surveille-la pour moi, afin que je la désire davantage. On ne sait pas gré de ce qui est permis ; ce qui ne l'est pas avive notre flamme. Il est de fer, celui qui aime ce qu'un autre lui permet d'aimer ; nous sommes partagés entre espoir et crainte quand nous aimons ».

Spinoza cite les deux vers dans l'ordre inverse. Cela change le sens de la citation : là où le poète exalte ironiquement l'influence des obstacles sur l'amour,

le corollaire ici vise les efforts que fait chacun pour diffuser ses propres affects : nous cherchons à échapper à un état d'irrésolution en essayant d'influencer celui dont les affects nous sont contraires.

Voir plus loin la Note 270 au chapitre 19 de l'appendice de la quatrième partie, qui renvoie à ce scolie.

Un autre vers de ce recueil, de sens analogue, est cité dans le TP, X, 5 (*Œuvres* V, p. 260.21–22) : « nitimur in vetitum semper cupimusque negata » (*Amores* III, 4, 17).

174. L'adjectif *zelotypus* désigne dans le TTP l'un des caractères du dieu des Hébreux, du moins tel que le conçoit Moïse (chap. II, et chap. VII pour la comparaison avec le feu). C'est ce terme transcrit du grec et rare en latin classique, ainsi que le substantif *zelotypia*, que Desmarets avait choisis pour traduire « jaloux » et « jalousie », parce qu'il réservait les plus classiques *invidus* et *invidia* pour « envieux » et « envie ».

Chez Descartes, la jalousie est une espèce de la crainte ; elle peut être honnête « parce qu'on doit avoir plus de soin de conserver les biens qui sont fort grands que ceux qui sont moindres » (art. 168), par exemple « un capitaine qui garde une place de grande importance a droit d'en être jaloux » et « une honnête femme n'est pas blâmée d'être jalouse de son honneur ».

175. Le terme *desiderium*, qui intervient ici pour la première fois, apparaît dans l'*Éthique* avec deux sens différents (issus d'ailleurs l'un et l'autre du latin classique). Ici et dans la DA 32, il est lié à l'absence et au souvenir (d'où la traduction par « regret ») – il correspond alors au *desiderium* des *Passiones animae*, art. 67 et 209, qui rendent le « regret » cartésien des articles équivalents des *Passions de l'âme*. Dans le scolie de la prop. 39 au contraire, il est pratiquement synonyme de *cupiditas*, comme le signale d'ailleurs le verbe *cupire* utilisé peu après ; il en sera de même dans la démonstration de E III, prop. 42 et dans le scolie de E IV, prop. 51. Ce dernier usage est conforme à celui que l'on observe dans les autres ouvrages de Spinoza : TTP (préface et XVII), TP (III, 9 et VI, 1), ainsi que dans sa correspondance. On voit donc sur cet exemple le vocabulaire de l'*Éthique* à cheval sur deux lexiques : celui de son usage commun, non technique, d'une part, et d'autre part celui des termes techniques empruntés à l'héritage cartésien, qu'on rencontre lorsqu'il s'agit de définir les affects – et seulement là.

176. L'expression est peut-être une réminiscence paulinienne (on sait la présence de l'apôtre Paul dans le TTP); elle apparaît dans *Romains* 7 : 15 (sans cependant être liée à la peur) : « Car je ne sais pas ce que je fais : je ne fais point ce que je veux, et je fais ce que je hais » ; et un peu plus loin 7 : 19 « Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. »

La peur (*timor*) n'est pas identique à la crainte (*metus*), quoiqu'elle en soit proche. On a vu, dans le second scolie de la prop. 18, que la crainte est « une tristesse inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée dont l'issue reste pour nous en quelque façon objet de doute » ; elle est symétrique de l'espoir, et lui est souvent liée. Dans la peur, l'élément de doute disparaît : l'issue est suffisamment nette (et redoutée) pour que l'individu qui en est affecté préfère changer de conduite plutôt que de devoir l'affronter. C'est l'enchaînement de ces deux affects qui permettra, par exemple, de les associer dans la définition de la réserve (*verecundia*), comme crainte et peur de la honte (DA 31).

177. *Classis* est à l'origine l'un des six états entre lesquels les citoyens de Rome étaient repartis selon leur fortune ; cette répartition était attribuée à Servius Tullius ; ici le terme signifie « classe sociale », alors que *natio* signifie « peuple » ou groupe ethnique. Au XVIIe siècle, la communauté juive d'Amsterdam se désignait comme « la nation portugaise » (*nação Portuguesa*) ou simplement comme *nação*, « la nation ». Dans le latin des étudiants à l'époque, les *nationes* étaient les associations des étudiants répartis selon leur provenance.

178. Le renvoi au « scolie de la proposition 18 », qui se trouve dans toutes les sources, est ambivalent : III, 18 a deux scolies. Leopold (1902, p. 76) a suggéré de lire « cum schol 2. », donc « avec le deuxième scolie ». À juste titre Gebhardt a signalé que c'est le premier scolie (avec l'explication du mécanisme de l'instabilité des affects) qui soutient la démonstration de III, 50, plutôt que le deuxième (qui ne fait que fournir les définitions des termes clefs « espoir » et « crainte »). Pourtant Gebhardt a adopté la leçon suggérée par Leopold, en l'interprétant comme « avec ses deux scolies » (Ge II, 374, à propos de 177.26). La plupart des traducteurs depuis Baensch (entre autres Cristofolini, Curley) ont suivi Leopold. Selon l'hypothèse d'Akkerman (1980, p. 81–82), le deuxième scolie n'a été ajouté que par la suite, et le renvoi date d'une époque où il n'y avait que le premier. Il en est de même avec le renvoi à III 18 sc. dans DA 15 exp.

Voir en outre sur ce sujet la Note 139.

179. « En son lieu » : voir Explication des DA 12 et 13.

180. La référence à ce qu'a dit la deuxième partie sur l'incertitude des choses peut renvoyer soit à la prop. 31 et à son corollaire ; soit à la deuxième remarque (sur la fortune) du dernier scolie de cette partie.

181. Les trois sources font référence au scolie de E II, prop. 17, qui ne traite cependant d'aucune des questions abordées ici. Le scolie de E II, prop. 13 convient mieux, puisqu'il parle des différences entre les hommes, comme dans la prop. 51.

182. STRUCTURE DE E III, PROP. 52, SC.

A. Définition de l'admiration et de ses dérivés.
B. Définition du mépris et de ses dérivés.

183. Le terme *admiratio* signifie en latin classique « admiration », mais aussi « étonnement » ou « surprise ». Chez Spinoza, il conserve quelque chose de ces deux nuances ; sinon on ne comprendrait pas comment l'épouvante (*consternatio*) peut être l'une de ses formes. C'est pourquoi il le qualifie d'affection de l'âme (E III, prop. 52, sc.) ou de distraction de l'âme (DA 4, explication) plutôt que d'affect proprement dit, et va même jusqu'à dire qu'il ne le classe pas parmi les affects. On pourrait presque dire que c'est plus un accident négatif, ou une coloration particulière qui surdétermine certains vrais affects. Dès lors le terme ne reparaît ni dans le tri des affects de la quatrième partie, ni dans la cinquième et n'est mentionné qu'occasionnellement dans les règles de conduite de l'appendice de la quatrième partie (chap. 25). Sa mention réticente dans la troisième partie n'est justifiée que par une simple référence à l'usage – c'est-à-dire en fait à Descartes, pour qui il s'agit au contraire du premier des six affects primitifs, et chez qui l'épouvante est explicitement liée à la surprise (art. 116) et à l'étonnement (art. 174).

184. Descartes définissait d'abord l'humilité ou bassesse comme le mépris (lui-même forme de l'admiration) appliqué à soi-même (art. 54). Il distinguait ensuite l'humilité vertueuse (« Ainsi les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles » art. 155) et la bassesse ou humilité vicieuse (« elle consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que, comme si

on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après; puis aussi en ce qu'on croit ne pouvoir subsister par soi-même ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui. Ainsi elle est directement opposée à la générosité; et il arrive souvent que ceux qui ont l'esprit le plus bas sont les plus arrogants et superbes, en même façon que les plus généreux sont les plus modestes et les plus humbles », art. 159). Pour Spinoza au contraire, qui reprend les termes de la traduction (*humilitas*, *abjectio*), il s'agit de deux affects différents, issus de la tristesse, et aucun n'est vertueux. L'humilité peut cependant être utile dans la Cité comme un moindre mal (et même peut disposer ceux qui en sont affectés à être conduits, plus facilement que d'autres, jusqu'à la vie rationnelle et à la liberté, E IV, prop. 54, sc.). Il souligne également, comme Descartes, la proximité paradoxale entre bassesse et orgueil.

185. Cf. Térence, *Eunuque*, v. 482–484 : « neque pugnas narrat, neque cicatrices suas / ostentat, neque tibi obstat, quod quidam facit ; / verum ubi molestum non erit ... » (« Il ne raconte pas ses batailles, il n'étale pas ses balafres, il ne t'obsède pas comme certain personnage ; mais, quand il ne te sera pas pénible ... »). On trouvait déjà le terme *molestus* sur ce sujet : E III, prop. 39, sc. Spinoza l'emploie régulièrement dans sa description des relations sociales, pour désigner des comportements qui ne conduisent pas directement au conflit, mais introduisent néanmoins des aspérités dans les rapports interhumains. Dans le TTP, il caractérise ceux qui risquent, à cause de leurs passions, d'interpréter l'ouvrage de travers pour le dénigrer (préface, ¶ 15).

186. Spinoza utilise deux fois le terme *fortitudo* à quelques lignes d'intervalle. Il est traduit ici, la première fois (où il est associé à « prudence », comme dans la Lettre 17 à Pieter Balling : Ge IV, p. 76.10), par « force d'âme », parce qu'il s'agit bien de ce qui sera défini dans le scolie de la prop. 59 (voir la Note 189 à ce scolie) ; la seconde fois par « vaillance », parce qu'il s'agit d'autre chose : la caractéristique d'un animal – et le sens même du corollaire consiste à insister sur la différence de ces traits.

187. *Luxuria* est traduit ici par « gourmandise », ce qui n'est pas son sens le plus usuel, bien qu'il existe en latin classique (exemple : Suétone, *Vitellius*, 13). Il est impliqué cependant par la présence, ici et dans la DA 45, du

verbe *convivari* associé à *potare*, qui correspond à *ebrietas*. Ce sont les trois seules occurrences du terme, à ne pas confondre avec *luxuries* (une seule occurrence, quatrième partie, déf. 5), qui est le contraire d'*avaritia* et signifie donc « prodigalité ».

On remarquera que Spinoza met un grand soin à expliquer que certains traits courants de comportement ne sont pas des affects ou des passions : c'est le cas ici des vertus que sont sobriété, frugalité et chasteté ; ce sera encore le cas de l'impudence (DA 31, expl.), de la clémence (DA 38), de la joie active (E IV, prop. 59, dém. et prop. 63 dém. du corollaire) qui est un affect mais non une passion, de l'ingratitude (E IV, prop. 71, sc.).

188. Deuxième occurrence du terme *anima*, après E II, prop 35, sc. Le fait que Spinoza parle ici des animaux ne suffit pas à l'expliquer, car il pourrait très bien utiliser *mens*, puisqu'il n'hésite pas ailleurs à parler des *aliarum rerum mentes*, et qu'il rappelle ici même que les animaux sentent – en usant justement du terme *mens*, et en renvoyant au début de la deuxième partie, où le contenu des treize premières propositions était « tout à fait commun aux hommes et autres individus » (E II, prop. 13, sc.). On peut donc supposer que le deuxième moment du scolie, envisageant un instant, pour la réfuter, l'hypothèse selon laquelle les *libidines* et *affectus* des différentes espèces ne diffèrent pas entre eux, reconstruit le point de vue d'objecteurs qui jugent non d'après les essences mais d'après une animation supposée semblable. Ainsi, *idea, seu anima* pourrait se lire : « l'idée, ce que vous croyez être un principe vital ».

189. La leçon unanime des sources latines s'accorde avec la définition de *tristitia* de E III, prop. 11, sc., qui dénote le processus du passage à une moindre perfection, plutôt que la chose qui produit ce passage. Glazemaker a interprété *quod* comme pronom relatif, à tort : « by droefheit verstaan wy het geen, dat het vermogen van de ziel om te denken vermindert, of intoomt ». Gebhardt a adapté le texte latin à cette erreur (*minuit vel coercet*) – sans d'ailleurs changer le cas de *potentia* de nominatif en accusatif, ce qui rend la phrase syntaxiquement incohérente. Voir là-dessus Akkerman 1980, p. 69–70 (= Akkerman 1977b, p. 45–46). Saisset, qui avait également pris *quod* comme un pronom relatif, avait proposé de le remplacer par *id, quo*. Cristofolini a adopté cette leçon.

190. STRUCTURE DU SCOLIE DE E III, PROP. 59

A. Définition de la force d'âme et de ses espèces.
B. Conclusion de l'explication des affects ; remarque sur le dégoût ; exclusion des signes des affects.

191. Spinoza définit ici les trois notions qui dans la quatrième et la cinquième partie vont caractériser l'homme libre, guidé par la Raison : la *fortitudo* et ses deux espèces, l'*animositas* et la *generositas*.

Fortitudo ne se trouve nulle part dans la traduction latine de Descartes, et ne pourrait d'ailleurs y correspondre à aucun terme français, puisque pour Descartes la générosité n'est pas l'espèce d'un genre supérieur. En revanche, le terme appartient au lexique des Stoïciens, tel que le rapporte Cicéron (*De officiis*, I, 19 ; *Tusculanes*, IV, 19). On le retrouve chez Hobbes (*De cive*, I, chap. 3, §32 – le seul livre de Hobbes répertorié dans la bibliothèque de Spinoza, Te Winkel, n° 127 ; Aler, n° 59), dans une phrase qui ressemble fort à ce qu'on lit dans la démonstration de E IV, prop. 69 (voir la Note 259 en ce lieu). Spinoza l'emploie aussi dans le TTP (I, ¶ 22) où il est donné comme synonyme de *animus fortis*, dans le TP, où il apparaît notamment comme synonyme de *animi libertas*, et plusieurs fois aussi dans la correspondance.

Il est rendu ici, suivant une tradition issue de Saisset, par « force d'âme », ce qui se justifie par la proximité avec *fortis* (E IV, prop. 73, sc. et la citation du TTP). Une expression française analogue, « force de l'âme », se rencontre quelquefois sous la plume de Descartes, mais dans un contexte conceptuel différent (l'opposition entre âmes fortes et faibles, opposition étrangère à la problématique spinozienne) et Desmarets la rend par *robur animae* (art. 36), *robur* (art. 48), *vis animae* (art. 49) : donc aucune proximité, ni conceptuelle, ni lexicale.

Animositas est employé systématiquement par Desmarets pour rendre « courage », chaque fois que Descartes emploie ce mot (art. 39, 59, 134, 174, 199), distingué de *audacia* (hardiesse) et opposé à *pusillanimitas* (lâcheté). Spinoza transforme les rapports entre les termes, puisque chez lui l'*animositas* s'oppose aux excès de l'*audacia* comme de la *pusillanimitas*, alors que pour Descartes, la hardiesse est une espèce du courage ; Descartes insiste donc plus sur la nécessité d'affronter les dangers, alors que Spinoza estime que la Raison peut conduire soit à les affronter soit à les éviter. Mais le terme a une extension beaucoup plus grande que le seul courage : il est donc préférable

de le traduire par « résolution », qui implique des situations très différentes. On trouvait déjà une fois le terme dans le TTP, I, ¶ 22. Spinoza indique ici comme espèces de la résolution : frugalité, sobriété, présence d'esprit au milieu des dangers. Les trois termes sont absents des *Passions de l'âme* comme de leur traduction latine ; les deux premiers appartiennent à la tradition morale ; le troisième vient en partie de Cicéron (*animi praesentia* : *Pro Milone*, 62) et se substitue à la hardiesse face aux dangers (cf. *Passions de l'âme*, art. 171).

Enfin la générosité (rendue par *generositas*) représente pour Descartes « comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions » ; elle vient prendre chez lui la place que les scolastiques accordaient à la magnanimité (art. 161). Spinoza en fait le symétrique de l'*animositas* : alors que celle-ci est orientée vers la conservation de l'être même de l'individu, elle est tournée vers l'utilité d'autrui, c'est-à-dire vers les liens sociaux. La *fortitudo*, terme général pour désigner la *magna animi virtus* (E IV, prop. 69 dém.) désigne donc le déploiement de la Raison à la fois dans le champ individuel et dans le champ interhumain.

192. *Modestia* traduit chez Desmarets le terme cartésien « modestie », qui n'apparaît qu'une fois dans *Les passions de l'âme* (art. 205), et n'y est pas défini ; il contribue à caractériser la honte (*pudor*) : celle-ci est « une espèce de tristesse fondée aussi sur l'amour de soi-même, et qui vient de l'opinion ou de la crainte qu'on a d'être blâmé ». Descartes ajoute : « Elle est, outre cela, une espèce de modestie ou d'humilité et défiance de soi-même. Car, lorsqu'on s'estime si fort qu'on ne se peut imaginer d'être méprisé par personne, on ne peut pas aisément être honteux ». Il avait déjà indiqué (art. 159) : « Les plus généreux sont les plus modestes et les plus humbles ». Pour Spinoza, la *modestia* apparaît tantôt dans une tonalité positive : forme de la générosité (ici), synonyme d'*humanitas* (DA 43) ; tantôt dans une tonalité négative : espèce de l'ambition (explication de DA 48) ; le chap. 25 de l'appendice de la IVe partie synthétisera : elle peut se rapporter à la piété si elle est déterminée par la Raison, ou à l'ambition, si elle naît d'un affect. L'explication s'appuie sur E IV, prop. 37, sc. I, où la modération n'apparaît pas explicitement, mais où la piété est définie comme « désir de bien agir qui est issu de ce que nous vivons sous la conduite de la Raison ».

193. Cette série de définitions ne reprend pas complètement l'ordre de la IIIe Partie. La liste des affects est elle-même en partie modifiée ; certains disparaissent

(*irrisio*, *laus*, *vituperium*, *horror*) ; certains, mentionnés, ne sont pas définis (*hilaritas*, *titillatio*, *melancolia*, *dolor*, *zelotypia*) ; d'autres apparaissent (*abjectio*, *propensio*, *aversio* – ces deux derniers semblant prendre la place de *sympathia* et *antipathia*) ; quelques-uns qui étaient simplement désignés par des adjectifs reçoivent un substantif et avec lui une définition (*audacia*, *pusillanimitas*).

194. Leopold (1902, p. 76) observait que l'antithèse « sive ea sit innata ... sive quod ... » était un peu boiteuse. Dans les NS il trouvait l'expression dont il avait besoin pour résoudre le problème, retraduite en latin : « sive adventicia ». C'est aussi la leçon de V (« sive adventitia »), ce qui montre que les deux mots ont été oubliés dans les OP. Le couple *innatus-adventitius* vient de Descartes : « Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur » (*Med.* III ; AT VII, 37.29–38.1).

195. Cf. Térence, *Héautontimoroumenos*, v. 946 « quo se vortat, nesciat » (« il ne sait plus où donner de la tête »). Voir aussi TTP, Préf. ¶ 2 (*Œuvres*, III, 56.15).

196. Sur l'erreur qui consiste à confondre essence et propriété, voir TIE § 95.

Qui sont ceux qui définissent l'amour « comme *la volonté de celui qui aime de se joindre à la chose aimée* » ? Il s'agit sans doute d'abord de la tradition platonicienne (*Banquet*, 191d), revivifiée à la Renaissance, dont on trouve peut-être la trace dans la KV (II, 4) ; mais on trouve aussi chez Descartes une définition analogue : « L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables » (art. 79).

197. L'inclination (*propensio*) et l'aversion (*aversio*) ne figuraient pas explicitement dans les propositions qui précédaient. Mais le renvoi au scolie de la prop. 15 les fonde, comme le justifient leurs définitions, sur la possibilité que des choses soient par accident cause de joie ou de tristesse (le cas analogue du désir n'est pas repris ici) ; elles occupent donc la place que la sympathie et l'antipathie occupaient dans ce scolie. Les deux notions n'appartiennent pas au lexique cartésien des passions : on n'y trouve ni propension, ni *propensio* – qui apparaît par ailleurs quatre fois dans les *Méditations* ; aversion et *aversio* sont employés dans les *Passions de l'âme*, mais pour dire autre chose.

198. Cf. Térence, *Andrienne*, v. 436 : « praeter spem evenit » (« il est trompé dans son attente »). Cf. ci-dessus la Note 165 sur *gaudium*, III 18 sc 2.

199. La définition qui en est donnée ici diffère de celle qui se trouve dans l'explication de E III, prop. 18.

200. L'impudence n'apparaît ici que pour donner l'occasion de rappeler qu'on l'oppose en général à la réserve (*verecundia*) ; c'est peut-être une allusion à la traduction latine des *Passions de l'âme* qui identifie *impudentia sive inverecundia* (IIIe partie, art. 207). Elle n'y apparaît d'ailleurs que dans ce seul article, et Descartes (qui la définit comme un mépris de la honte et même de la gloire) énonce – comme Spinoza – qu'elle n'est pas une passion.

En fait Spinoza ne revient pas sur l'impudence dans la suite de l'*Éthique*. L'homme impudent sera simplement mentionné comme inférieur à l'homme qui a honte, parce que cette dernière montre chez celui qui en est imprégné un désir de vivre honorablement (E IV, prop. 58, sc.).

201. Audace (*audacia*) et lâcheté (*pusillanimitas*) apparaissent ici pour la première fois ; mais les comportements qu'elles impliquent étaient décrits dans le scolie de la prop. 51 par les adjectifs « intrépide » (*intrepidus*), « audacieux » (*audax*), « peureux » (*timidus*) et « lâche » (*pusillanimis*).

202. Cf. Cicéron, *Pro Archia* XI : « Trahimur omnes laudis studio, et optimus quisque maxime gloria ducitur. Ipsi illi philosophi, etiam in eis libellis quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt : in eo ipso, in quo praedicationem nobilitatemque despiciunt, praedicari de se ac nominari uolunt. » (« Tous, nous sommes entraînés par l'amour de la gloire, et cet attrait est d'autant plus puissant que l'âme a plus de noblesse. Les philosophes même mettent leur nom à la tête des livres qu'ils écrivent sur le mépris de la gloire : au moment même où ils affectent de mépriser la louange et la célébrité, ils désirent d'être loués et connus. ») Cf. plus loin, E IV, prop. 52, sc. et appendice de la quatrième partie, chap. 25.

Les amis de Spinoza indiquent, dans la préface des OP et des NS, que celui-ci avait demandé que son nom ne figure pas sur ses œuvres.

203. Le terme *libido* peut, en latin classique, désigner soit un désir ou une envie en général (sans tonalité péjorative) ; soit un désir déréglé, effréné, voire un caprice

irrationnel; soit enfin, particulièrement, la sensualité ou la débauche. L'adjectif *libidinosus* peut signifier soit capricieux et arbitraire, soit, plus précisément, débauché. Le mot est absent des *Passiones animae*. L'adjectif *libidinosus* n'y apparaît qu'une seule fois (II, art. 82), pour traduire « brutal » dans la phrase où Descartes mentionne la passion qui anime « un brutal pour une femme qu'il veut violer ». Le mot français insiste ainsi sur la violence, et non pas sur l'affect lui-même.

On retrouve sous la plume de Spinoza les divers sens du latin classique: absent des deux premières parties, le terme apparaît dans la troisième pour désigner un affect parallèle à la gourmandise et à l'ivrognerie – donc l'excès dans le domaine sexuel, comme les deux autres désignent l'excès dans les domaines de la nourriture et de la boisson. Il est alors traduit par « lubricité ». C'est le cas dans E III, prop. 56, sc.; à la fin de l'explication de DA 48; dans E IV, Prop. 44, sc. et E IV, prop. 71, sc. Mais il peut aussi signifier simplement l'envie ou l'impulsion qui conduit un être humain, différente de la Raison voire opposée à elle: il est alors suivi d'un gérondif (*procreandi*, E III, prop. 57, sc.; *opprimendi*, E IV, prop. 58, sc.) ou bien employé seul pour marquer le principe de la conduite humaine la plus commune, par opposition à celle de l'homme rationnel (E IV, prop. 17, sc.; E IV, app., 14; E V, prop. 41, sc.; E V, prop. 42, sc.). Il est alors traduit par « pulsion », au singulier ou au pluriel. Un cas particulier est constitué par la DA 48 et le début de son explication, où Spinoza déclare que le terme peut avoir un sens péjoratif ou neutre (« que désir soit modéré ou ne le soit pas »); on aurait pu alors le rendre par « sensualité » – mais du fait qu'il revient au sens péjoratif dès la fin de l'explication, et même plus tôt, par l'usage de *libidinosus*, on a préféré conserver même ici « lubricité ».

204. Cf. Térence, *Adelphes*, v. 71: « si sperat fore clam, rursum ad ingenium redit » (« Compte-t-on sur l'impunité, on retourne aussitôt à son naturel ».) La seconde partie de ce vers est utilisée dans le scolie de E V, prop. 41: « ad ingenium redirent ».

205. *Pathema*, mot inconnu du latin classique, transcription du grec πάθημα, est utilisé dans le latin du XVIIe siècle, ce que rappelle la formule « *qui* [...] *dicitur* »: on trouve par exemple *pathemata* chez Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, 1623, VI, 3, soph. VIII, et *animi pathema* chez Harvey, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis*, 1628, chap. XV, p. 60. C'est un hapax

dans l'*Éthique*. Spinoza l'emploie aussi une fois dans le TTP, VII ¶ 5 (*Œuvres* III, 286.13) comme explicitation de *passio*, à propos de la discussion sur le sens de « Dieu est un feu » / « Dieu est jaloux »: « Moses clare docet Deum esse zelotypum, nec ullibi docet Deum carere passionibus sive animi pathematis » (« Moïse enseigne clairement que Dieu est jaloux, et n'enseigne nulle part que Dieu est exempt de passions ou d'affections passives de l'âme »). Le terme est employé en français dans le domaine de la linguistique, notamment par Émile Benveniste; nous l'utilisons ici simplement comme transcription au même titre que son équivalent latin.

ÉTHIQUE, QUATRIÈME PARTIE: DE LA SERVITUDE HUMAINE OU DES FORCES DES AFFECTS

206. STRUCTURE DE LA QUATRIÈME PARTIE

A. Prop. 1–18: les causes de l'impuissance et de l'inconstance de l'homme.
B. Les lois éthiques: égoïsme biologique (prop. 19–22), utilitarisme rationnel (prop. 22–25), lois de sa propre nature (prop. 25–28).
C. Application aux relations avec autrui: égo-altruisme biologique (prop. 29–31), utilitarisme rationnel (prop. 32–35), lois de sa propre nature (prop. 36–37).
D. Construction d'une éthique normative: principes qui président au choix (prop. 38–40); application de ces principes au tri des affects (prop. 41–58).
E. Comparaison des désirs qui viennent des affects et des désirs qui viennent de la Raison; comportement de l'âme conduite par la Raison face aux biens et aux maux (prop. 59–66).
F. Les commandements de la Raison (prop. 67–73).

207. Citation d'Ovide: voir ci-dessus E III, prop. 2, sc. et ci-dessous E IV, sc., et Note 146.

208. Les adjectifs latins *bonus* et *malus* ont le sens de « bon » et « mauvais »; quand ils sont substantivés, ils signifient « le bien » et « le mal » (pour désigner soit le sens absolu que leur donnent les moralistes, soit le sens relatif que leur donne Spinoza). Ils sont donc traduits alternativement de l'une ou de l'autre façon en fonction de la syntaxe et du sens de la phrase.

209. Voir Cicéron, *Timée* 2 (qui traduit Platon, *Timée* 28c–29a) : « Quocirca si is qui aliquod munus efficere molitur eam speciem, quae semper eadem, intuebitur atque id sibi proponet exemplar, praeclarum opus efficiat necesse est » (« C'est pourquoi si celui qui entreprend quelque ouvrage a les yeux fixés sur la sorte de chose qui est toujours la même, et la prend pour modèle, il produira nécessairement une œuvre excellente »). Cette phrase intervient chez Cicéron et Platon dans le cadre de la distinction entre deux modèles possibles : ce qui est éternel, et ce qui naît et périt. Spinoza en reprend les termes pour critiquer l'idée du modèle éternel que constitueraient les idées universelles. Sur l'usage que fait Spinoza de la notion platonicienne de *paradeigma*, que Cicéron traduit par *exemplar*, voir Steenbakkers, « Parallel Masterpieces » (2020, à paraître).

210. Cette expression apparaît deux fois dans la préface de la quatrième partie :

> Ostendimus enim in primae partis appendice naturam propter finem non agere ; aeternum namque illud et infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.
>
> Ratio igitur seu causa, cur Deus seu natura agit, et cur existit, una eademque est.

Elle réapparaît encore deux fois dans la démonstration de la prop. 4 de la même partie :

> Potentia, qua res singulares, et consequenter homo, suum esse conservant, est ipsa Dei sive naturae potentia.
>
> Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei seu naturae potentiae, hoc est [...] essentiae.

La même expression est déjà employée dans la KV (app. II, 4 : *Œuvres* I, p. 416–417 ; cf. aussi app. I, prop. 4, cor., p. 414–415). On trouve une formulation analogue mais moins directe dans le TTP I ¶ 27 (*Œuvres* III, p. 108.22) : « naturae potentia nulla est nisi ipsa Dei potentia » (« la puissance de la Nature n'est rien d'autre que la puissance de Dieu elle-même » – ce qui vient de Pline ; cf. aussi III ¶ 3 ; VI ¶ 3 ; XVI ¶ 2 : *Œuvres* III, p. 152.12–13, 242.30–31, 504.18), et dans la correspondance avec Oldenburg : Lettres 6 (avril 1662 ; Ge IV, p. 36.23–24) et 73 (novembre-décembre 1675 ; Ge IV, p. 307.3–7).

L'identification de Dieu avec la Nature est un lieu commun de la tradition stoïcienne, mais de façon plus lâche : Sénèque, par exemple, propose Nature comme nom possible pour la divinité, en même temps que Destin, Providence et Monde, parce que « tout nom peut lui convenir » (*Quaestiones naturales* II, 45).

On remarque dans les NS un cas d'autocensure de la part de Glazemaker : il a omis l'identification de Dieu et Nature dans E IV, préf. (deux fois). Il était beaucoup plus risqué de publier cela en néerlandais qu'en latin. Néanmoins Glazemaker a dûment traduit les deux autres occurrences de cette identification dans l'*Ethique*, dans E IV, prop. 4, dém. On trouve déjà un cas analogue dans sa traduction des *Principia* de Descartes (I, 28 lorsque Descartes dit qu'il n'examinera pas la fin « quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit »), où il a supprimé *aut natura*, comme l'avait fait Picot dans sa traduction française en écrivant : « nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde ».

Voir Akkerman 1980, p. 122 ; Steenbakkers 2005, p. 3–5.

211. La relativité des notions de bien et de mal apparaît dans tous les ouvrages de Spinoza : KV I, 10 ; TIE § 12 ; *Cogitata metaphysica*, I, 6 ; TTP, XVI ¶ 4 (*Œuvres* III, p. 508.26–28) ; TP, II, 18–19.

212. Cf. aussi *Cogitata metaphysica*, I, 3 (Ge I, p. 242–244).

213. Dans la cinquième partie, prop. 37 sc., Spinoza précise que cet axiome ne s'applique pas à l'amour intellectuel de Dieu : « L'axiome de la Quatrième partie porte sur les choses singulières en tant qu'on les considère dans leur rapport à un temps et à un lieu bien précis. »

214. Cf. TP II, 5 (*Œuvres* V, p. 96.13) : « Est enim homo, sive sapiens sive ignarus sit, naturae pars » (« En effet, l'homme, qu'il soit sage ou ignorant, est une partie de la nature »).

215. La construction incomplète est un batavisme : en néerlandais, comme en français, la première négation peut être supprimée sans que cela change le sens (WNT, s.v. *noch*, sens 10) ; le latin, en revanche, exige deux négations. Le même phénomène se trouve dans PPC I, II, dém. (Ge I, 169.16–17 a suppléé le premier *nec*). Cf. Akkerman 1980, p. 192. Nous remercions Harm

Pinkster pour ses précieuses informations sur l'emploi de *nec/neque* en latin, sur la base du second tome de son ouvrage *The Oxford Latin Syntax* (encore inédit).

216. Cf. TP X, 10 (*Œuvres* V, p. 266.3–4) : « nullus affectus est, qui aliquando a fortiori et contrario affectu non vincatur » (« il n'est pas d'affect qui ne soit parfois mis en échec par un affect plus fort et contraire »).

217. La subordonnée qui constitue la dernière partie de la phrase latine, *sive res ⟨quam⟩ imaginati simus ⟨praesens⟩ sit, sive minus* (« que la chose imaginée soit présente ou non »), figure sous des formes très diverses dans les sources et les éditions antérieures à la nôtre : « sive res imaginati simus, sive non simus » (OP) ; « sive res imaginata sit, sive minus » (V) ; « 't zy d'ingebeelde zaak tegenwoordig is, of niet » (NS), « sive res ut praesentes imaginati simus, sive non simus » (Ge) ; les éditeurs récents offrent encore d'autres leçons. Il s'agit d'interprétations vraiment disparates, et non pas de petites variations verbales ; aussi avons-nous désigné cette phrase comme une des « leçons épineuses » (voir notre Introduction, p. 64–65).

La confusion s'avère être causée par deux négligences dans le manuscrit de Spinoza. La leçon des NS contient un mot qui manque dans les deux sources latines : *tegenwoordig* (« présente »). Si l'on tient compte du contexte et du raisonnement, ce mot est pourtant indispensable. Son absence du latin laisse présumer que le mot manquait également dans l'autographe, ou que Spinoza l'avait ajouté de façon ambiguë (entre les lignes ou en manchette). La conjecture de Gebhardt (à l'instar de Meijer : Ge II, 378, à propos de 216.24) montre cependant que cela ne résout pas encore le problème. Il s'agit de la présence ou absence de la *chose* que nous nous sommes imaginée, et non pas de la question de savoir si nous nous *imaginons* cette chose ou non. La leçon du manuscrit du Vatican révèle que la deuxième cause de la confusion doit être une intervention des éditeurs des *Opera posthuma*. Spinoza emploie le participe passé du verbe déponent *imaginari* comme si c'était une forme de la voix passive : *res imaginata*. Dans ce scolie, il le fait deux fois, et il l'avait fait également dans IV, prop. I, sc., où nous lisons dans le manuscrit du Vatican : « rerum imaginatarum praesentem existentiam ». Dans ces trois cas, les éditeurs des *Opera posthuma* sont intervenus pour corriger l'expression. Ici, pourtant, la correction n'a été réalisée qu'à demi : ils ont changé *res imaginata* en *res imaginati simus* – au lieu de *res quam imaginati simus*. En même temps,

ils ont aussi reformulé la fin de la phrase : *sive non simus*. Le résultat est alors le contresens selon lequel ce serait l'imagination (et non pas la chose) qui serait affirmée ou niée. Or, notre correction du texte corrompu consiste en trois étapes :

- nous avons pris la leçon du manuscrit comme point de départ : *sive res … sit, sive minus* ;
- nous y avons inséré *praesens* sur la base du contexte et de la traduction néerlandaise : *sive res … ⟨praesens⟩ sit, sive minus* ;
- et nous avons complété la correction grammaticale des éditeurs en insérant le *quam* qu'ils avaient oublié : *sive res ⟨quam⟩ imaginati simus ⟨praesens⟩ sit, sive minus*.

Ainsi amendée et reconstituée, la phrase est claire et correcte. Quant au sens, elle correspond à la leçon des NS.

218. Encore une leçon épineuse : *quam* (« que ») manque dans les sources ; voir Introduction, p. 65.

219. Cf. Térence, *Héautontimoroumenos*, v. 962–963 « Ubi te vidi animo esse omisso, et suavia in praesentia / quae essent prima habere neque consulere in longitudinem » (« Quand j'ai vu que tu perdais l'esprit, et que tu sacrifiais tout aux plaisirs du moment, sans songer à l'avenir »). La même expression est reprise E IV, prop. 62, sc. (*quae in praesentia suaves sunt*) et E IV, app. 30 (*quod in praesenti suave est*).

220. Descartes définit à l'art. 27 les passions au sens le plus général comme « des perceptions ou des sentiments ou des émotions de l'âme » (terme que les *Passiones animae* rendent par *commotiones animae* – c'est le passage que Spinoza citera dans la préface de la cinquième partie). Il justifie le mot « émotion » « non seulement à cause que ce nom peut être attribué à tous les changements qui arrivent en elle, c'est-à-dire à toutes les diverses pensées qui lui viennent, mais particulièrement pour ce que, de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent aussi fort que le font ces passions » (art. 28).

Spinoza reprend l'expression, en remplaçant, dans la ligne de son propre lexique, *animae* par *animi* (voir ci-dessus, Note 110 à E II, prop. 35, sc.). Elle lui

fournit un moyen de désigner non techniquement les phénomènes affectifs. Elle est traduite ici simplement par « émotion ».

221. Citation d'Ovide, *Métamorphoses* 7, 20–21 : voir ci-dessus E III, prop. 2, sc. et Note 146. « Qui augmente son savoir augmente sa douleur », *Ecclésiaste* 1 : 18. Dans la traduction de Tremellius *Eccl.* 2 : 1.

Dans le TTP, Salomon est le seul que Spinoza considère explicitement comme un vrai philosophe, lorsqu'il utilise le terme en un sens positif (il le nomme même *Philosophus* tout court, VI ¶ 22), et il estime que les textes qui lui sont attribués dans la Bible (dont l'Ecclésiaste) sont fondés sur la Raison naturelle.

222. Cf. Térence, *Eunuque*, v. 232–233 : « stulto intellegens / quid inter est ! » (« quelle distance entre un homme d'esprit et un sot ! »). La suite de cette tirade du parasite Gnathon va se retrouver E IV, prop. 71, sc. avec le terme rare *aucupium* pour désigner comme « piperie » la fausse reconnaissance qu'ont entre eux les hommes qui ne sont pas guidés par la Raison ; dans E IV, prop 57, sc. pour parler des flatteurs qui du sot font un dément ; enfin dans le chap. 25 de l'appendice de E IV pour critiquer ceux qui fondent une école à leur nom. Quant au début du vers 232 (« homini homo quid praestat ? »), on en entend l'écho dans le chap. 9 du même appendice (« nihil novimus, quod homine, qui ratione ducitur, sit praestantius »).

223. Voir ci-dessous, E IV, prop. 19-prop. 37, sc. 1.

224. Sénèque avait défendu le suicide Ep. 24 et 70 ; *De Ira* III, 15. On trouve le récit de sa mort chez Tacite *Annales*, Livre XV, chap. 60–64. En général, les suicides de Brutus, Caton d'Utique, Lucain et Sénèque servent souvent d'exemples à l'âge classique dans les discussions sur le stoïcisme.

225. Cf. Lodewijk Meyer, *Disputatio inauguralis de materia* ... (1660, publiée dans le *Chronicon Spinozanum* II, 1922, p. 185–195), paradoxes 9 et 10 (p. 195) : « 9. *Primum Ethices principium est, cuique suum utile esse quaerendum.* 10. *Virtus est constans animi voluntas ex vero intellectu suum utile quaerendi. Vitium vero ex opinione.* » (« Le premier principe de l'éthique est de rechercher son utile propre. La vertu est la volonté constante de l'esprit de chercher ce qui lui est utile à partir de l'entendement vrai. Le vice consiste à le chercher à partir de l'opinion. »)

226. Cf. TTP, IV, 4 (*Œuvres* III, p. 184.29–31) : « Cum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quaerere velimus, nos supra omnia debere conari, ut eum quantum fieri potest, perficiamus » (« Puisque la meilleure partie de notre être est l'entendement, si nous voulons vraiment chercher notre utile propre, nous devons certainement, avant toute chose, nous efforcer de perfectionner l'entendement dans la mesure du possible »).

227. L'identification de la possession d'idées adéquates avec l'usage actif de la raison (« quatenus ideas habet adaequatas, sive quatenus ratiocinatur ») semble exclure un renvoi au *premier* scolie (qui était visé dans l'autre référence à un seul scolie, à savoir dans III, prop. 1 dém. ; voir la Note 139). Il est donc tentant de suppléer ici un renvoi au deuxième scolie, et plus exactement à la définition de la Raison qu'elle contient : « nous formons des notions universelles [...] à partir du fait que nous avons des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses [...] ; et j'appellerai cela Raison ou second genre de connaissance » (voir aussi Note 118). Ici nous nous écartons donc de la thèse de Fokke Akkerman (1980, p. 82) selon laquelle les renvois non spécifiés aux doubles scolies visent toujours le premier. Pourtant cela n'implique pas que la thèse contraire de Gebhardt, selon laquelle les deux scolies de II, 40 ont constitué initialement un seul scolie qui a été divisé après coup soit juste. La genèse des doubles scolies ne peut pas s'expliquer comme un processus homogène. Les trois sources s'accordent ici, et nous maintenons ici leur leçon, tout en indiquant les tensions dont elle témoigne.

228. Formule devenue proverbiale, symétrique de *homo homini lupus* (cf. par exemple, Érasme, *Adages*, I, 1, 69). Spinoza peut l'avoir lue chez Hobbes (qui la cite dans l'épître dédicatoire du *De Cive*, qu'il possède dans sa bibliothèque, Te Winkel, n° 127 ; Aler, n° 59) ou chez Nizolius (*Thesaurus ciceronianus*, 1535, dont il possède également un exemplaire, Te Winkel, n° 7 ; Aler, n° 102).

229. Spinoza cite cette expression aristotélicienne-scolastique aussi dans le TP, II, 15 (*Œuvres* V, p. 104.24–26) : « et si scholastici hac de causa, quod scilicet homines in statu naturali vix sui juris esse possunt, velint hominem *animal sociale* dicere, nihil habeo, quod ipsis contradicam. » La distance qu'il prend à chaque fois, en prenant soin de mettre l'expression dans

la bouche d'autrui, montre qu'il la considère comme la traduction en un langage inadéquat de l'idée adéquate qu'il vient lui-même de démontrer ici.

230. Cf. TP, I, 1 (*Œuvres* V, p. 88.12) : « *unde factum est, ut plerumque pro ethica satyram scripserint* » (« D'où vient que la plupart au lieu d'une éthique ont écrit une satire »).

231. Spinoza ne revient pas sur ce point précis dans l'*Éthique* ; mais il aborde des questions concernant les animaux dans le premier scolie de la prop. 35, le scolie de la prop. 68 et le chap. 13 de l'appendice.

232. **STRUCTURE DU SCOLIE I DE E IV, PROP. 37**

A. Différence entre s'efforcer de conduire les autres par l'affect ou par la Raison.
B. Définition de religion, piété, honnêteté.
C. Différence entre vertu et impuissance.
D. Hommes et animaux.

233. À Blyenbergh, qui demande ce qui distingue le juste du voleur, Spinoza répond (Lettre 23, Ge IV, p. 150–151) : « want by een reghtvaardig versta ik een, die vast begeert, dat elk het syne besit welke begeerte ik in myn Ethica, (die ik noch niet uyt gegeven heb) toon nootsaaklyk in de vroomen te ontstaan uyt een klaare kennis, die sy van haar selefs, en van got hebben » (« Par juste, j'entends celui qui désire fermement que chacun possède ce qui est à lui, désir qui – je le montre dans mon *Éthique*, que je n'ai pas encore publiée – naît nécessairement chez les pieux de la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes et de Dieu »).

La piété était absente tant des *Passions de l'âme* que de leur traduction latine (mais Descartes mentionne que les esprits bas et faibles « passent souvent fort promptement de l'extrême impiété à la superstition, puis de la superstition à l'impiété », art. 164). En revanche elle constituait un des enjeux du TTP, comme l'indiquait déjà le sous-titre de l'ouvrage ; elle y apparaissait souvent en connexion avec la religion, et elle était à ce titre distinguée de la philosophie ; elle pouvait aussi désigner une attitude envers un parent, envers le prochain, envers la patrie. On a donc là l'exemple d'un affect dont l'étude est imposée à Spinoza par le contexte politico-religieux plus que par la tradition cartésienne.

Dans l'*Éthique*, elle est brièvement rapprochée de l'amour à la fin de la deuxième partie (prop. 49, sc., ¶ 8) ; elle n'est pas citée parmi les affects actifs ou passifs de la troisième partie, mais est définie ici comme le désir de bien agir qui est issu de ce que nous vivons sous la conduite de la Raison, et dans le scolie de E IV, prop. 5 comme le désir, chez un homme guidé par la Raison, que les autres vivent sous la même complexion que lui, c'est-à-dire soient aussi guidés par la Raison. Spinoza insiste plusieurs fois sur les faux prétextes ou les fausses images de la piété (IV, app., chap. 16, 22 et 25) que revêtent les passions tristes (il le faisait déjà à la fin de la préface du TTP (¶ 15) quand il mentionnait les préjugés que l'esprit embrasse sous couleur de piété).

234. L'expression « necessitudinem jungere cum aliquo » est une formule fixe signifiant « nouer des liens d'amitié avec quelqu'un » (p. ex. : Cic. *Verr.* 2, 4, 145) ; on en lira une variante E IV, prop. 71, dém. Voir sur ce point Fokke Akkerman, 1980, p. 142, qui remarque le faux-sens de Glazemaker dans ces deux passages.

235. C'est un thème stoïcien, que Spinoza réécrit dans une perspective non finaliste. Cf. Cicéron, *De finibus*, III, 20 : « Il y a des liens de droit entre les hommes, il n'y en a pas entre les hommes et les animaux. Chrysippe a dit très clairement que tout a été fait pour les hommes et les Dieux, dans l'intérêt de leur communauté et de leur société, de sorte qu'ils peuvent user sans injustice des animaux en vue de leur utilité ». Spinoza pourrait approuver la première phrase, non la seconde : les animaux ont autant de droits sur les hommes que les hommes sur eux, c'est-à-dire autant qu'ils ont de puissance.

236. Le verbe *vendicare* est maintenant considéré comme une variante orthographique malheureuse de *vindicare*. Les auteurs médiévaux et néo-latins, par contre, ont tiré parti de cette distinction pour établir une différence entre *vindicare* « défendre », *sibi vendicare* « acquérir, faire sien, préserver » et *se vindicare* « se venger ». Nous ignorons si Spinoza a toujours distingué les deux mots, mais certainement les éditeurs des OP s'en sont souciés : dans le TP, on trouve cinq fois *sibi vendicare* (II, 23 ; VII, 19 – deux fois ; VIII, 4 ; VIII, 5) et une fois *ut suum vendicant* (VIII 5), à coté de *sese vindicare, vindicta, vindex*. Glazemaker tient également compte de cette distinction dans sa traduction. (À noter que dans la plupart des éditions du TP, y compris celle de Gebhardt – mais pas celle de Proietti – toutes ces formes ont été régularisées à *vind-*.) Dans l'*Éthique* des OP, nous trouvons quatre fois *vindicare*, mais ici nous lisons :

« societas [...] *sibi vendicet* jus, quod unusquisque habet *sese vindicandi* », donc les deux formes ensemble, nettement distinguées selon les mêmes principes que dans le TP. Van Gent, pourtant, a écrit *vindicat*. Il est possible que cela ait été également l'orthographe de Spinoza et que les éditeurs soient intervenus.

237. Cf. Térence, *Adelphes*, v. 84–86 : « quem neque pudet /quicquam nec metuit quemquam neque legem putat /tenere se ullam » (« qui n'a honte de rien, qui ne craint personne, qui se croit au-dessus de toute loi »). Les deux premières parties de la phrase sont utilisées plus loin, E IV, prop. 54, sc. ; voir la Note 247.

238. Justinien *Inst.* I.1.1 : « Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens ». Cette formule est ensuite reprise dans la plupart des définitions de la justice et par Spinoza lui-même : TTP IV ¶ 2 (*Œuvres* III, p. 184.16–17) : « justitia enim, ut communiter definitur, est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi » ; TP II, 23 (*Œuvres* V, p. 110.18–21) : « in imperio, ubi communi jure decernitur, quid huius quidque illius sit, ille justus vocatur, cui constans est voluntas tribuendi unicuique suum ; injustus autem, qui contra conatur id, quod alterius est, suum facere. » Cf. plus loin E IV, app. chap. 15.

239. Le scolie de E V, prop. 38 explicite en s'y référant la thèse mentionnée ici : la mort est d'autant moins nuisible que l'âme a plus de connaissance claire et distincte, et par conséquent que l'âme aime plus Dieu.

240. L'identité de ce poète n'a pas été établie. Gebhardt a supposé que c'était Luis de Góngora y Argote (1561–1627), qui avait perdu la mémoire un an avant sa mort (Gebhardt 1924–1926, p. 169–170) – mais aucune source ne rapporte le détail concernant spécifiquement l'oubli de ses propres écrits. Spinoza possédait ses œuvres en deux éditions (Inventaire, Quarto 37 : « Todas Lasobras de de Gongora » [sic]. Madrid 1633. Te Winkel, n° 61 ; Aler, n° 51 ; Duodecimo 41 : « Obras de Gongora » Te Winkel, n° 159 ; Aler, n° 50).

241. Térence, *Adelphes*, v. 68 : « Mea haec est ratio, et sic animum induxi meum ». Ce vers était déjà utilisé dans la préface de la IIIe partie.

242. Comparée avec V et NS, la démonstration de E IV, prop. 49 dans les OP a été reformulée de façon systématique : la troisième personne du singulier (de V et des NS) a été changée en première personne du pluriel, tant pour les verbes que pour les pronoms. Le changement n'a pas été exécuté sans faute : la

coquille *videntus* (qui montre encore le *-t-* de la leçon antérieure) est corrigée dans les *Sphalmata*. Pourquoi cette intervention ? Et de qui provient-elle ? On peut faire l'hypothèse que, en rédigeant TP VII, 27, qui constitue une véritable théorie de l'universalité des passions en général et de l'orgueil en particulier, Spinoza s'est reporté à sa définition de l'orgueil dans l'*Éthique*, et a souhaité rendre l'expression plus intense et générale en passant de « il » à « nous ».

Une autre chose remarquable est que les renvois aux définitions 28 et 30 des affects portent les traces d'un décalage : ils indiquent les numéros erronés 27 et 29 dans tous les témoins. Les renvois aux mêmes définitions ailleurs dans l'*Ethique* (E IV, prop. 55 et E IV, prop. 57 pour DA 28 ; E IV, prop. 58 et E V prop. 36 pour DA 30) sont corrects dans les trois sources. Voir notre Introduction, p. 28 et 56–59.

243. Une locution proverbiale (« ut ajunt ») ; voir Van der Tak (1921), qui cite le médecin Franciscus de le Boe Sylvius, Jacob Cats, Jacob van Maerlant. L'expression se trouve en outre chez Coornhert (*Zedekunst* 1.13.10) ; elle peut être d'origine biblique, cf. Ecc. 3 : 12 : « et cognovi quod non esset melius nisi laetari et facere bene in vita sua » ; cf. aussi 3 : 22 : « et deprehendi nihil esse melius quan laetari hominem in opere suo ». Spinoza la cite encore en E IV, prop. 73 sc.

244. Dans toutes ces propositions, Spinoza côtoie des thèmes stoïciens. Cf. ici Cicéron, *Tusculanes*, IV, 15 : « ex ea proficiscuntur honestae voluntates sententiae actiones omnisque recta ratio, quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest » (« c'est d'elle [la vertu] que proviennent volontés, opinions et actions honorables, ainsi que la droite raison, et d'ailleurs on peut le dire en un mot, la vertu est la raison même ») ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 76 : « ratio perfecta virtus vocatur » (« la parfaite raison s'appelle vertu »).

245. Cf. Cicéron, *Pro Archia*, 11.26.

246. Cf. Térence, *Adelphes*, v. 175 « in istam partem potius peccato tamen » (« il vaut mieux pécher de ce côté-là »).

247. Cf. Térence, *Adelphes*, v. 84–85 : « qui n'a honte de rien, qui ne craint personne, qui se croit au-dessus de toute loi » ; la fin de la phrase se trouve déjà ci-dessus, E IV, prop. 37, sc. 2 ; voir la Note 237.

248. Cf. Tacite, *Annales*, I, 29 : « nihil in vulgo modicum ; terrere ni paveant ». Spinoza cite aussi cette phrase dans le TP, VII, 27 (*Œuvres* V, p. 186.22–23) : « Nihil praeterea in vulgo modicum ; terrere, nisi paveant » ; mais il la met dans la bouche de ceux qui se méfient du peuple et il leur répond que la nature humaine est partout la même.

249. C'est la seule occurrence de cette passion (*reverentia*) dans l'*Éthique* : elle désigne sans doute le respect fondé sur la crainte, si l'on en croit ses usages classiques et la logique de sa juxtaposition avec repentir et humilité. C'est en ce sens que le TP emploie le mot (IV, 4 et VIII, 41 : *Œuvres* V, p. 130.22–25), de même que Velthuysen lorsqu'il résume dans la Lettre 42 à Jacob Ostens la pensée de Spinoza sur le culte extérieur (Ge IV, p. 214.5–27 ; 218.15–21).

250. On reconnaît là des types de la comédie latine, comme Phormion, le parasite qui est le personnage principal de la pièce à laquelle il donne son titre, ou Gnathon, le flatteur du soldat fanfaron dans l'*Eunuque*. Ces types font partie de la culture commune, d'où la formule : « ils sont assez connus ».

251. Cf. Térence, *Eunuque*, v. 254 : « Scitum hercle hominem ! hic homines prorsum ex stultis insanos facit. » (« Voilà, par Hercule, un habile homme ! Qu'on lui donne des sots, il en fait des fous fieffés. »)

252. Nouvelles définitions de l'orgueil (*superbia*) et de la bassesse (*abjectio*), différentes de celles de la troisième partie.

253. Expression proverbiale, citée également dans le prologue à *Philosophia S. Scripturae interpres* (1666, ouvrage attribué à Lodewijk Meyer), feuillet **1 verso : « solamen misero socios habuisse malorum ».

254. Cf. Térence, *Adelphes*, v. 497 : « nitar faciam experiar » (« je m'efforcerai, j'agirai, je tenterai tous les moyens »).

255. Le texte est manifestement corrompu ici. Comme nous l'expliquons ci-dessous, aucune des sources (OP, V, NS) n'offre une leçon acceptable, et les conjectures proposées jusqu'ici par les éditeurs et traducteurs n'ont pas fourni de solution satisfaisante. La correction que nous proposons est une conjecture minimale, sur la base des étapes de l'argumentation.

LE CADRE : LA RAISON FACE AUX BIENS ET AUX MAUX

La proposition 66 de la quatrième partie appartient à un ensemble de blocs propositionnels qui exposent les mécanismes du comportement de la Raison face aux biens et aux maux. Spinoza y parle du comportement de l'*âme* ou de l'*homme* sous la conduite de la Raison – *mens ducente ratione* (prop. 62 dém.), *homo qui ratione ducitur* (prop. 66 sc.) – mais pour notre analyse il sera plus clair de prendre la *Raison* même comme sujet, parce que les mécanismes exposés ici ne peuvent être compris que comme issus de la Raison, de même que les affects sont issus de l'imagination. Ce groupe de blocs propositionnels, qui commence à la prop. 59 et s'achève à la prop. 66 et son corollaire, représente une transition entre le dernier tri des affects (prop. 41–58) et l'exposé du comportement de l'homme libre, conduit par la seule Raison (prop. 67–73). À partir de la prop. 62, Spinoza introduit l'aspect temporel. Dans les propositions 9–11 de la partie IV il avait déjà examiné l'effet du temps sur le fonctionnement de l'imagination ; il va maintenant procéder au même examen quant à la Raison. L'argumentation se déploie en cinq étapes, dont chacune se compose de deux thèses complémentaires. La proposition 66 constitue la quatrième étape, son corollaire la cinquième et dernière.

ÉTAPE 1 : PROP. 62, SCOLIE

La proposition 66 traite du comportement de la Raison face aux biens et aux maux dans la durée, c'est-à-dire en tenant compte du passé, du présent et du futur. L'argument avait été annoncé dans le scolie de la prop. 62 :

> Si nos de rerum duratione adaequatam cognitionem habere earumque existendi tempora ratione determinare possemus, eodem affectu res futuras ac praesentes contemplaremur, et bonum, quod mens ut futurum conciperet, perinde ac praesens, appeteret, et consequenter bonum praesens minus pro majori bono futuro necessario negligeret, et quod in praesenti bonum esset, sed causa futuri alicujus mali, minime appeteret, ut mox demonstrabimus.
>
> Si nous pouvions avoir une connaissance adéquate de la durée des choses et déterminer par la Raison leurs temps d'existence, nous considérerions les choses futures et présentes avec le même affect ; d'un bien que l'âme se représenterait comme futur, elle aurait exactement le même appétit que d'un bien présent ; et, par conséquent, elle négligerait

nécessairement un bien présent moindre pour un bien futur plus grand ; de ce qui est un bien dans le présent mais la cause d'un mal futur, elle n'aurait pas le moindre appétit, comme nous allons bientôt le démontrer.

En résumé, les deux *thèses* de la première étape sont :

1a) la Raison négligera un bien présent moindre pour un plus grand bien futur,
1b) la Raison négligera un bien présent s'il est cause de quelque mal futur.

ÉTAPE 2 : PROP. 65

La proposition 65 affirme :

De duobus bonis majus, et de duobus malis minus ex rationis ductu sequemur.
De deux biens nous rechercherons sous la conduite de la Raison le plus grand, et de deux maux le moindre.

Ses deux *thèses* en résumé :

2a) étant donné deux biens, la Raison tendra au plus grand bien,
2b) étant donné deux maux, la Raison tendra au moindre mal.

En fait, parce que bien et mal sont relatifs, le moindre mal de la thèse 2b équivaut au plus grand bien de 2a ; voir aussi la thèse 3a ci-dessous.

ÉTAPE 3 : PROP. 65, COROLLAIRE

Le corollaire de la proposition 65 affirme :

Malum minus pro majore bono ex rationis ductu sequemur, et bonum minus, quod causa est majoris mali, negligemus.
Nous rechercherons sous la conduite de la Raison un moindre mal en tant que c'est un plus grand bien, et négligerons un moindre bien, qui est cause d'un plus grand mal.

Les *thèses* de ce corollaire sont alors :

3a) la Raison tendra au moindre mal à cause d'un plus grand bien,
3b) la Raison fuira un moindre bien s'il implique un plus grand mal.

ÉTAPE 4 : PROP. 66

La Raison est une connaissance adéquate, qui ne se laisse pas dérouter par les représentations de l'opinion. La proposition 66 tient compte de cet effet de la Raison sur la dimension temporelle. La première partie de cette proposition ne pose pas de problème :

Bonum majus futurum prae minore praesenti ex rationis ductu appetemus.
Sous la conduite de la Raison nous rechercherons un plus grand bien futur plutôt qu'un moindre bien présent.

La *thèse* de cette première partie (qui avait déjà été annoncée dans la thèse 1a) est donc :

4a) la Raison tendra à un plus grand bien futur plutôt qu'à un moindre bien présent.

Cette thèse 4a équivaut à 1a, mais cette fois elle est formulée positivement. Elle correspond également à la thèse 2a, avec cette différence que 4a tient compte de la durée, ce que 2a ne faisait pas.

Le problème textuel réside dans la formulation corrompue de la deuxième partie de cette proposition, qui apparaît ainsi dans les deux sources latines :

Malum praesens minus, quod causa est futuri alicujus mali, ex rationis ductu appetemus.
Sous la conduite de la Raison nous rechercherons un moindre mal présent qui est la cause de quelque mal futur.

Évidemment, cela ne cadre pas avec le comportement de la Raison tel qu'il a été exposé jusqu'ici. Glazemaker, le traducteur néerlandais des NS, paraît avoir remarqué la difficulté. Il tente de la résoudre en rendant *futuri alicujus malum* non pas par *van enig toekomend quaat* (« de quelque mal futur »), mais par *van enig toekomend groter goet* (« de quelque plus grand bien futur »). Gfrœrer, qui n'a pas consulté les NS, offre à peu près la même leçon (qu'il ne justifie pas), mais sans la qualification « plus grand ». La difficulté disparaît alors, mais du coup la deuxième partie de la proposition devient redondante, puisque Spinoza avait déjà dit cela dans le scolie de la prop. 62, thèse 1b (où, comme dans la leçon de Gfrœrer, manque l'ajout « plus grand »).

Comme Spinoza lui-même le soulignera dans le corollaire de cette proposition, l'argumentation se déploie symétriquement. On doit s'attendre alors à ce que la thèse de la deuxième partie de la prop. 66 corresponde à 1b, mais cette fois formulée positivement, et en outre à ce qu'elle développe la thèse 2b, en tenant compte de la durée. La conjecture de Van Vloten et Land, *malum praesens minus prae majore futuro* (« un moindre mal présent plutôt qu'un plus grand mal futur »), satisfait à ces deux exigences, mais au prix d'une intervention lourde dans le texte latin.

Notre conjecture reconstruit le texte de la proposition en y insérant les deux mots *prae bono*. La thèse complémentaire de cette étape est alors la suivante :

> 4b) la Raison tendra à un moindre mal présent, *plutôt qu'à un bien* qui est cause de quelque mal futur.

ÉTAPE 5 : PROP. 66, COROLLAIRE

Pour achever cet aperçu de l'argumentation, nous en venons au corollaire de la proposition 66, qui affirme :

> Malum praesens minus, quod est causa majoris futuri boni, ex rationis ductu appetemus, et bonum praesens minus, quod causa est majoris futuri mali, negligemus.
>
> Sous la conduite de la Raison nous rechercherons un moindre mal présent qui est cause d'un plus grand bien futur, et nous négligerons un moindre bien présent, qui est cause d'un plus grand mal futur.

Ses deux *thèses* complémentaires peuvent être formulées ainsi :

> 5a) la Raison tendra au moindre mal présent s'il implique un plus grand bien futur,
>
> 5b) la Raison fuira un moindre bien présent s'il implique un plus grand mal futur.

Ces thèses parachèvent l'argumentation en explicitant les conséquences ultérieures des thèses 4a et 4b. Ensuite, dans le scolie, Spinoza fait entrer en scène l'homme libre, qui avait été annoncé déjà dans la préface de cette partie comme modèle (*exemplar*) de la nature humaine.

256. Critique de la tradition platonicienne, qui prend sa source dans le passage où Socrate dit à Simmias : « ceux qui philosophent droitement s'exercent à

mourir » (*Phédon*, 67e). Spinoza la connaît sans doute par Cicéron, *Tusculanes* I, 30 : « Tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est » (« La vie entière des philosophes, disait-il [Socrate], est une méditation de la mort » – tout le premier livre des *Tusculanes* est d'ailleurs consacré au mépris de la mort). On en retrouve une variante chez Sénèque, plutôt au sens où le mépris de la mort assure une plus grande sérénité dans la vie (*Lettres à Lucilius*, I, 4).

257. Les chapitres 2 et 3 de la Genèse sont cités ou du moins leur contenu est rappelé dans presque tous les écrits de Spinoza : KV I, 6, 7 (*Œuvres* I, p. 240.29) ; CM II, 1 ; TTP II ¶ 14 (*Œuvres* III, p. 130.25–132.3) ; TP II, 6 (*Œuvres* V, p. 98.4–8) ; correspondance avec Blyenbergh (lettres 18–22). Dans le même ordre d'idées on pourrait ajouter la réflexion sur le démon (KV II, 25). Quand il souhaite donner un exemple d'individu humain, c'est aussi le nom d'Adam qui lui vient parfois sous la plume (TIE § 55 et KV II, 4, 7). Ici, dans ce scolie auquel il ne reviendra plus par la suite, Spinoza paraît considérer Moïse comme l'auteur du récit. Ce n'est pas contradictoire avec ce qu'il dit dans le TTP pour montrer que celui-ci n'est pas le rédacteur du Pentateuque : il peut être l'auteur ou l'inspirateur de tel ou tel récit, même si un autre, peut-être Esdras, a rédigé l'ensemble plus tard. Il se peut que la rédaction de ce passage soit contemporaine de l'élaboration du TTP.

258. Le terme *Spiritus* a joué un grand rôle dans le TTP, où Spinoza consacre toute une section du premier chapitre à l'analyse des sens de l'expression « Esprit de Dieu » et parle du *Spiritus Christi* au chap. V ; il réutilise d'ailleurs plusieurs fois *Spiritus Christi* dans sa correspondance (Lettres 43, à Jacob Ostens ; 73, à Oldenburg ; 76, à Albert Burgh) – il fait alors référence non pas au Christ historique mais à la justice et à la charité (ce qui implique que tous ceux qui les pratiquent possèdent l'Esprit du Christ, qu'ils aient connu ou non le Christ historique). C'est un hapax en ce sens dans l'*Éthique*. L'autre usage de *spiritus* est le terme technique pour désigner les esprits animaux, employé uniquement afin de discuter les thèses cartésiennes dans la préface de la cinquième partie.

259. Cf. Hobbes, *De cive*, chap. 3, 32, donnant des exemples des préceptes de la nature rationnelle, d'où naissent les vertus : « Item fortitudo, hoc est facultas valde resistendi in periculis praesentibus, quaeque difficilius declinantur quam superantur » (ed. Warrender, p. 121.2–4 ; trad. Sorbière : « La vaillance aussi,

qui est une faculté de résister puissamment aux dangers présents, auxquels il serait plus malaisé d'esquiver qu'il n'est difficile de les vaincre, est une vertu qui s'appuie toute sur la Raison »). La proposition spinozienne semble, en reprenant ses mots mêmes, répondre à la phrase de Hobbes qui, elle, est dans la droite ligne de la critique que celui-ci adresse à la conception de la vertu comme juste milieu.

260. Les quatre formes du mot *ignarus*, « ignorant » qui apparaissent dans la proposition, la démonstration et au début du scolie, ont initialement été prises pour autant de formes du mot *ignavus*, « lâche » dans NS, qui traduit *blode(n)*. En marge les NS ont mis les gloses *Ignavus, Ignavi*. Les erreurs des NS ont été corrigées par *onkundige(n)* dans les *Misstellingen* (NS, p. 667). Le cas de V est curieux : la première fois Van Gent avait écrit *ignaros*, ce qu'il a changé après coup en *ignavos*. La deuxième fois il écrit *ignavus*, la troisième fois *ignaris* et finalement *ignari*. (Dans l'édition de Spruit et Totaro, toutes les formes apparaissent avec *-r-*.)

261. La thématique des bienfaits est traitée par Sénèque dans le *De beneficiis*. Il consacre une partie du livre II de son ouvrage (§ 18–21) à la question : de qui doit-on accepter des bienfaits ? À propos de cette proposition et de la suivante, cf. Térence, v. *Adelphes* 72–73 : « ille quem beneficio adiungas ex animo facit / studet par referre, praesens absensque idem erit » (« Mais celui que vous vous attachez par des bienfaits remplit ses devoirs de bon cœur ; il s'étudie à vous plaire ; devant vous ou seul, il sera toujours le même »). Dans le texte de Térence ces deux vers suivent immédiatement le vers « si sperat fore clam, rursum ad ingenium redit », dont le souvenir se trouve ici, III DA 48, explication, et plus loin, scolie de E V, prop. 41.

262. Le terme rare *aucupium* est sans doute un souvenir de Térence ; le parasite Gnathon vante ses méthodes en disant : « hoc novomst aucupium » (« c'est une nouvelle manière de piper les oiseaux », *L'Eunuque*, v. 247).

263. **STRUCTURE DE L'APPENDICE DE LA QUATRIÈME PARTIE**

A. Principes de la conduite (chap. 1–8).
B. Conduite à l'égard des autres hommes (chap. 9–25).
C. Conduite à l'égard des choses non humaines (chap. 25–32).

Cet appendice, consacré à décrire concrètement la vie humaine, emprunte beaucoup à Térence. C'est sans doute, de toute l'*Éthique*, l'une des sections qui doit le plus au comique latin : il s'agit, comme dans certains des scolies qui précèdent, de décrire la *vita communis*, dont le théâtre offre justement nombre d'exemples concrets – et de vocabulaire pour les nommer.

264. Dans ce cas, les éditeurs des OP sont intervenus à tort dans le latin de Spinoza. La leçon de V est confirmée par la traduction des NS (« Une vie sans intelligence ne peut pas être appelée une vie »). Spinoza cite ici une expression de Cicéron, qui l'a empruntée à son tour au poète Ennius : « Principio qui potest esse *vita vitalis*, ut ait Ennius, quae non in amici mutua benevolentia conquiescit ? » (*Laelius, de amicitia*, 22). Rare en latin, cette expression, βίος βίωτος (le plus souvent avec particule ou préfixe privatifs : οὐ βίωτος, ἀβίωτος), est assez courante en grec : Aristophane, *Ploutos*, v. 197 ; Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 1690 ; Platon, *Apologie*, 38a ; Platon, *Criton*, 47d–e ; Démosthène, *Contre Midias*, 21.120. Le syntagme peut paraître redondant, et c'est certainement pourquoi les éditeurs des OP ont jugé qu'une correction était nécessaire. Ils ont accommodé l'expression à une autre qui se trouve quatre fois à la même page : *vita rationalis* – qui, pourtant, est toujours accompagnée par le verbe *frui*. Spinoza a cherché une désignation saisissante pour souligner que la vie humaine, pour mériter ce titre, n'est pas définie seulement par les fonctions physiologiques. C'est une idée qu'il exprime aussi dans le TP V, 5 : « Cum ergo dicimus illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita, definitur. » (« Donc en disant que le meilleur État est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, j'entends par là une vie humaine : celle qui se définit non pas uniquement par la circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais essentiellement par la Raison, vraie vertu et vie de l'âme. »)

Dans son édition de 1909, Appuhn remarquait : « D'après la tradition de Glazemaker, il y aurait lieu de substituer le mot *vera* à *rationalis* », et dans une note explicative (p. 700) il ajoutait : « J'accepterais volontiers la substitution de *vera* à *rationalis* (p. 568) : la vie vraie consiste à concevoir les choses adéquatement, à les connaître d'une connaissance du troisième genre ; une vie pourrait être conforme à la raison sans avoir ce caractère ; elle ne serait pas pleinement libre en ce cas. » Sa thèse était rejetée par Gentile (éd. 1915, p. 364, n. 96) et Gebhardt (II, « Textgestaltung », p. 386–387).

265. L'expression *militatum profugere* vient des *Adelphes* (v. 385). L'exemple des fils qui s'engagent dans l'armée pour échapper aux réprimandes des parents fait aussi penser à la première scène de l'*Héautontimoroumenos*: un père se reproche d'avoir trop morigéné son fils, à la suite de quoi celui-ci est parti se faire soldat en Asie. En outre, dans cette pièce de Térence, le père s'en veut d'avoir dit à son fils que lui-même, à son âge, était militaire.

266. Cf. plus loin E V, prop. 41, sc.: « ex libidine omnia moderari », et TP VI, 5 (*Œuvres* V, p. 142.: « quod rex, libidini obnoxius, omnia saepe moderetur ex libidine unius aut alterius pellicis aut cinaedi »). Cf. aussi Térence, *Héautontimoroumenos*, v. 216 « Ex sua lubidine moderantur, nunc quae est, non quae olim fuit » (« Ils veulent nous régler d'après l'humeur qu'ils ont maintenant, et non d'après celle qu'ils ont eue autrefois ») – dit un personnage qui se plaint des restrictions que les pères imposent à leurs fils.

267. C'est la première fois que les termes de justice (*justitia*) et d'équité (*aequitas*) apparaissent dans l'*Éthique*, sans d'ailleurs être définis. Ils réapparaissent ensuite dans le chap. 24. Mais les notions de juste et d'injuste (*justum et injustum*) sont apparues dès E IV, prop. 37, sc. 2. *Honestas* a été défini dans E IV, prop. 37, sc. 1.

268. La leçon de V, *capacitas*, représente, selon toute probabilité, ce que Spinoza a écrit. Elle est confirmée, du moins partiellement, par la traduction des NS, mais surtout par la cohérence des énoncés de Spinoza sur la vie sociale. L'Introduction a expliqué la série de choix éditoriaux qui l'a éliminée: voir p. 31–32 et 50. Nous aborderons ici la logique interne du passage.

Regardons d'abord la situation textuelle. Spinoza emploie quelquefois l'adjectif *capax*, mais le substantif *capacitas* ne se trouve pas ailleurs dans son œuvre. Dans les NS ainsi que dans sa traduction des *Principia philosophiae* de Descartes (Amsterdam: Rieuwertsz, 1657), Glazemaker traduit toujours *capax* par *bequaam*. Pieter Balling a choisi le même mot dans sa traduction des PPC de Spinoza (1664). *Capacitas* correspond donc à *bequaamheid*. Le mot *facultas*, qui se trouve ici dans les OP, figure fréquemment dans ses ouvrages. Il est rendu diversement, mais jamais par *bequaamheid*. Toutefois ces pratiques ne sont pas encore décisives ici, puisque Glazemaker emploie *bequaam* aussi, et invariablement, comme traduction de *aptus*, de même que *onbequaam* pour *ineptus*, *bequaam maken* pour *adaptare*. Cela laisse donc

ouverte la possibilité que le mot latin ait été *aptitudo*. Étant donné que ce mot ne figure ni dans les OP ni dans V, nous pouvons pourtant éliminer cette possibilité.

Dans cet appendice Spinoza esquisse « la bonne manière de vivre », c'est-à-dire une vie rationnelle et (partant) sociale. Le chapitre 17 ne parle pas de l'intelligence, mais du pouvoir qu'a l'homme de se joindre aux autres. Ce pouvoir est, en fait, dépeint comme une *capacité* limitée, au sens originel du mot: personne n'a assez d'*espace* pour se joindre à tout le monde. Bien qu'il s'agisse d'un espace non pas physique mais métaphorique, le terme exprime très précisément ce que Spinoza veut dire: même si nous avions les ressources financières, nous ne pourrions jamais connaître tous les hommes et encore moins nous allier avec tous, à cause de limitations psychologiques, sociales et pratiques. Cette interprétation s'accorde avec l'emploi que Spinoza fait de *capax*. Dans E II, prop. 40, sc. 1 il dit: « Le corps humain, étant limité (*limitatum*), n'est capable (*capax*) de former en lui, distinctement et en même temps, qu'un nombre bien précis d'images: si l'on dépasse ce nombre, ces images commencent à se confondre; et si ce nombre d'images que le corps a la capacité (*quarum corpus est capax*) de former en lui distinctement et à la fois est largement dépassé, elles se confondront toutes entièrement entre elles. »

Le corps et l'âme fonctionnent d'autant mieux qu'ils sont plus susceptibles d'être affectés (E IV, prop. 38 et dém.):

> Ce qui dispose le corps humain de sorte qu'il puisse être affecté d'un grand nombre de façons, ou qui le rende apte (*aptum*) à affecter les corps extérieurs d'un grand nombre de façons, cela est utile à l'homme; et d'autant plus utile que le corps est par là rendu plus apte à être affecté et à affecter les autres corps d'un plus grand nombre de façons. Et au contraire est nuisible ce qui rend le corps moins apte à tout cela.
>
> (*Dém.*) Plus le corps est rendu apte à tout cela, plus l'âme est rendue apte (*aptior*) à percevoir.

Que cette utilité ait une dimension sociale est affirmé dans E IV, prop. 40:

> Ce qui conduit à la société commune des hommes, ou ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde, est utile, et au contraire est mauvais ce qui introduit la discorde dans la Cité.

Le jeu social du corps et de l'âme est donc tout d'abord une affaire de disposition, de susceptibilité d'être affecté, ce qui s'exprime en termes d'aptitude; les limites

posées au volume de nos liens sociaux sont determinées par notre *capacitas*. Le mot que nous lisons dans V est donc tout à fait approprié ici.

269. Cf. Térence, *Andrienne*, v. 913 : « Ac meretricios amores nuptiis conglutinas ? » (« Et cimenter par le mariage des amours de courtisane ? »). Le contexte montre que Spinoza vise ici toute sorte d'amour purement sensuel (cf. Matheron 1977 ; repris dans Matheron 2011, p. 305–324) ; mais il emploie le terme de *meretrix* qui lui est suggéré par le monde de la comédie latine : la courtisane en est l'un des personnages typiques, avec le jeune homme qui en tombe amoureux, le père qui cherche à détourner son fils de cet amour et l'esclave rusé qui favorise les desseins du fils tout en craignant le châtiment que lui administrera le père.

270. On peut traduire le texte de façon différente selon qu'on lit, pour les deux substantifs *concordia* et *discordia*, un nominatif ou un ablatif (nous suivons ici une remarque de Jean-Marie Beyssade). Les OP placent un accent sur les deux mots (donc les interprètent comme des ablatifs), alors que V n'en place un que sur *discordiâ* (non reporté dans *S-T*). Si l'on suit les indications des OP, il faut traduire « il est alimenté plus par la discorde que par la concorde » (c'est ce que font les NS : « door twist … door enigheit »). Van Vloten et Land font des deux termes des nominatifs ; il faut alors traduire : « c'est plus la discorde que la concorde qui est alimentée ». Edwin Curley résume ainsi le problème : « la question est de savoir si Spinoza dit que l'amour purement sensuel, qui est une espèce de folie, encourage, ou est encouragé par, la discorde. En faveur de la correction proposée, il y a le fait que dans ces sections de l'appendice, Spinoza paraît plus intéressé par les causes de la concorde et de la discorde que par leurs effets. En faveur de la version des OP, il y a le fait qu'elle s'accorde bien avec le renvoi au corollaire de E III, prop. 31 – du moins si les vers cités sont pris dans leur sens original (le poète-amant d'Ovide poursuit en disant qu'il ne saurait aimer ce qui ne le tourmente pas et que sa maîtresse exploite cette faiblesse en affectant de le tromper, et en ravivant (*refovere*) par là sa passion » ; *The Collected Works of Spinoza*, t. I, 1985, p. 591 ; notre traduction).

Nous suivons ici l'interprétation de Van Vloten et Land, qui cadre mieux avec la teneur de l'appendice. En outre, les accents n'ont pas été employés si systématiquement – ni par les éditeurs des OP, ni par les typographes, ni par Van Gent, ni par Spinoza – que l'on puisse en déduire des leçons variantes ponctuelles.

Les éditeurs antérieurs à Van Vloten et Land ne mettent jamais d'accents, et ils ne se prononcent pas sur le cas des deux substantifs. Appuhn et Gentile ont adopté la leçon de Van Vloten et Land, alors que Gebhardt, Blumenstock, Bartuschat et Cristofolini lisent (et traduisent) les deux formes comme des ablatifs.

271. Cf. Tacite, *Histoires* I, 1 : « sed ambitionem scriptoris facile averseris, obtrectatio et livor pronis auribus accipiuntur ; quippe adulationi foedum crimen servitutis, malignitati falsa species libertatis inest. » (« Mais l'écrivain qui fait sa cour éveille assez la défiance, tandis que le dénigrement et l'envie trouvent des oreilles toujours ouvertes. C'est que la flatterie porte le honteux caractère de la servitude ; la malignité plaît par un faux air de liberté. ») D'autres éléments de la même phrase se retrouvent dans E V, prop. 10, sc. : « at minime hominum vitia contemplari hominesque obtrectare et falsa libertatis specie gaudere » ; voir aussi le chapitre suivant : « Abjectioni falsa pietatis, et religionis species inest » (E IV, app. 22), qui reprend la même structure.

272. Cf. Térence, *Eunuque*, v. 248–249 : « Est genus hominum qui esse primos se omnium rerum volunt / nec sunt » (« Il est une espèce d'hommes qui prétendent être les premiers en tout et qui ne le sont pas »).

273. Cf. Térence, *Héautontimoroumenos*, v. 86 : « aut consolando aut consilio aut re iuvero » (« Je te consolerai et t'aiderai de mes conseils ou de ma bourse ») ; cette phrase se trouve à quelques vers de « Homo sum : humani nil a me alienum puto » (v. 77), que Spinoza cite dans la Lettre 13.

274. Cf. Térence, *Eunuque*, v. 262–264 : « Sectari iussi, / si potis est, tamquam philosophorum habent disciplinae ex ipsis / vocabula, parasiti ita ut Gnathonici vocentur ». (« Je veux qu'à l'exemple des écoles philosophiques qui prennent le nom de leurs fondateurs, les parasites, prennent, s'il est possible, celui de Gnathoniciens »), dit le parasite Gnathon, qui s'est trouvé un « disciple » à instruire. Cf. plus haut, E III DA 44, explication.

275. Cf. Térence, *Phormion*, v. 266–267 « hic in noxast, ille ad defendundam causam adest ; / quom illest, hic praestost : tradunt operas mutuas. » (« L'un est-il en faute, l'autre est là pour plaider sa cause. Que celui-ci fasse une sottise, le premier est là pour le défendre : service pour service »). Cf. TTP V ¶ 7 (*Œuvres* III 218.11–15) : « Societas non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed

etiam ad multarum rerum compendium faciendum perutilis est et maxime etiam necessaria; nam nisi homines invicem operam mutuam dare velint, ipsis et ars et tempus deficeret ad se, quoad ejus fieri potest, sustentandum et conservandum. »

276. Dans sa traduction néerlandaise de 1895 (p. 321), Meijer a suggéré qu'il y a une lacune entre les deux phrases qui constituent ce chapitre, et dans la réédition de 1905, il a même proposé de déplacer la deuxième phrase au début du chap. 29 (p. 258) et formulé une phrase additionnelle pour combler la lacune supposée (p. 314). Gebhardt (Ge II, p. 388, à propos de 274.17) a cru pouvoir résoudre ce prétendu problème en prenant *Verum* comme adjectif; selon lui, ce mot ne peut jamais fonctionner en tant que particule au début d'une phrase. Là pourtant il a tort : en fait Spinoza emploie souvent *verum* comme conjonction adversative; dans l'*Éthique* il y en a une vingtaine d'occurrences (voir Gueret, Robinet et Tombeur 1977, p. 455). Cela paraît être aussi le cas ici, bien que divers traducteurs (parmi eux Kirchmann et Appuhn) aient pris *verum* comme adjectif qualifiant *compendium*. Nous ne voyons pas de raison de soupçonner une lacune ici, ni de lire *verum* comme adjectif.

Le chapitre 28 est proche du passage du TTP V ¶ 7 (cité dans la Note qui précède), mais il y a des différences, notamment la détermination du *rerum compendium* : dans le TTP, il est fourni par la société, ici par l'argent. Il est remarquable que Spinoza a écrit *argentum* (c'est la leçon de V) et que les éditeurs des OP ont préféré *pecunia*. *Argentum* au sens de *pecunia* se trouve aussi chez Térence (fréquemment dans les *Adelphes*).

Sur ce passage, voir aussi Goldenbaum (1984), Steenbakkers, « Parallel Masterpieces » (à paraître, 2020).

277. Cf. Térence, *Héautontimoroumenos*, v. 709 : « hic me magnifice ecfero » (« je m'enorgueillis grandement »).

278. « Cum pars melior nostri sit intellectus » (« Puisque la meilleure partie de notre être est l'entendement »), TTP, IV ¶ 4.

ÉTHIQUE, CINQUIÈME PARTIE : DE LA PUISSANCE DE L'ENTENDEMENT OU DE LA LIBERTÉ HUMAINE

279. STRUCTURE DE LA CINQUIÈME PARTIE

A. Puissance de la Raison, remèdes aux affects et amour envers Dieu dans la vie présente (prop. 1–20).
B. Essence du corps, troisième genre de connaissance et amour intellectuel de Dieu (prop. 21–40).
C. Relation entre vertu, béatitude et éternité de l'âme (prop. 40–42).

Le contenu de la cinquième partie a été plusieurs fois annoncé dans les parties précédentes : E II, prop. 47, sc. ; E II, prop. 49, sc. ; E IV, prop. 39, sc.

280. STRUCTURE DE LA PRÉFACE DE LA CINQUIÈME PARTIE

A. Objet de cette partie (puissance de la Raison ; béatitude) et rappel : nous n'avons pas un empire absolu sur les passions.
B. Les Stoïciens ont cru à cet empire absolu.
C. Descartes les a approuvés et a cru l'expliquer par le rôle de la glande pinéale.
D. Réfutation de ces thèses.
E. Les remèdes aux affects et la béatitude vont être déterminés à partir de la connaissance de l'âme.

281. On peut interpréter *alteram* de diverses façons : comme signifiant « seconde, deuxième » (sens courant, mais non unique, en latin classique) – d'où l'hypothèse évoquée par Gueroult (t. I, note p. 14–15) d'une division primitive de l'*Éthique* en deux parties ; ou comme signifiant « suivante » (ce qui peut avoir inspiré la traduction d'Edwin Curley : « the remaining Part of the Ethics », p. 594 avec note) ; ou encore comme indiquant que l'éthique comme discipline (mais non l'ouvrage lui-même) comprend deux moments : la connaissance des affects et de leur puissance, c'est-à-dire les parties III et IV ; la connaissance de la puissance de la Raison et de la liberté humaine, c'est-à-dire la partie V. Si l'on tient compte de l'historique du texte détaillé dans notre Introduction, il paraît assez invraisemblable que la présente cinquième partie de l'ouvrage ait été conçue à l'origine comme la deuxième. Ici Spinoza ne

parle donc pas de l'ouvrage lui-même, mais de l'éthique comme discipline – comme il parle de la logique et la médecine en tant que disciplines dans la phrase suivante. Il faut rappeler que, initialement, l'ouvrage portait le titre provisoire de *Philosophia* et qu'il était composé de trois parties, dont la troisième traitait du salut des hommes. Or selon une définition courante à l'époque, l'éthique en tant que discipline est la droite manière de penser qui mène à la félicité humaine : « Ethica definiri potest : recta ratio cogitandi, ad humanam felicitatem consequendam » (Chauvin, *Lexicon philosophicum*, 1692) ; Micraelius (*Lexicon philosophicum*, 1662) divise la discipline en deux parties, dont l'une traite du souverain bien et l'autre de la vertu : « *Ethicae sunt duae partes, una* de summo bono ; *altera* de virtute ». C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la formulation de Spinoza.

282. Spinoza cite, dit-il, de mémoire l'exemple des chiens. Il a pu le lire, au moins partiellement, dans l'article des *Passions de l'âme* qu'il discute ici : « Ainsi, lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle ; et lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir ; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent » (1re Partie, art. 50). Descartes n'y parle pourtant pas de deux chiens. Cf. Ésope, *Fables*, 112, 394 ; Plutarque, *De liberis educandis*, 4 ; La Fontaine, *Fables* VIII, 24.

Sur Spinoza et les Stoïciens, voir Alexandre Matheron (1999) ; Firmin DeBrabander (2007) ; Jon Miller (2015).

283. Spinoza, critiquant Descartes, cite ses formulations et, même hors citation, adopte provisoirement son lexique pour présenter sa pensée. Il emploie donc par trois fois le mot *anima* pour désigner l'âme, contrairement à son propre usage : *animam seu mentem, ab animae voluntate, tam imbecillem animam*. La traduction doit évidemment se conformer à ce choix (et donc rendre ici *mens* par « esprit »).

284. La parenthèse est une incise de Spinoza lui-même dans sa citation de Descartes, *Pass. an.*, art. 27. Elle a été copiée correctement par Van Gent et traduite par Glazemaker (*merk*), mais le compositeur des OP l'avait oubliée ; les *errata* corrigent : « ita Auctor scripserat, NB. » (« l'auteur a écrit comme suit : NB. »)

285. L'irruption brusque de cet argument empirique fait sans doute référence à la réfutation donnée par Sténon de la thèse cartésienne. Cf. Niels Stensen (Nicolas Sténon), *Discours sur l'anatomie du cerveau*, 1669 ; réédition 2009 ; voir aussi l'article de Raphaële Andrault (2019), spécialement p. 224–226. En 1661–1663, Stensen était à l'université de Leyde. Il pratiquait chez lui des dissections anatomiques et Spinoza y avait assisté (Totaro 2002, p. 31).

286. Dans les OP et V, le renvoi se lit : *per prop.* 22 *p.* 2. *cum ejusdem schol.* Les NS mentionnent seulement la prop. 22. Or cette prop. 22 de la deuxième partie n'a pas de scolie. Schmidt et Bruder ont proposé de corriger le 22 en 21 puisque celle-ci a un scolie. (Schmidt en fait suggère prop. 21 de la partie I, mais cela doit être une coquille : la prop. 21 de la deuxième partie est la seule prop. 21 avec un scolie.) Cette correction cependant n'est pas cohérente : en effet, la prop. 3 de la cinquième partie veut montrer que *Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam* ; donc il faut que sa démonstration porte sur les affects, et plus exactement sur les idées que la *mens* a des affects. Or la prop. 21 de la deuxième partie porte seulement sur l'idée que la *mens* a d'elle-même. Un renvoi à cette proposition ne fait pas avancer la démonstration de la prop. V, 3. C'est bien la prop. II, 22 qui traite de l'idée que la *mens* a des affects (des affections, plus exactement, mais la distinction n'est pas pertinente ici). Nous préférons donc maintenir la référence à E II, prop. 22, en supprimant simplement la mention du scolie, suivant ainsi la leçon des NS (cf. aussi Steenbakkers 1994a, p. 135). Reste à savoir pourquoi cette mention (attestée dans OP et V) est apparue : il est possible qu'il y ait eu primitivement un scolie (par exemple pour expliciter une conséquence de la proposition, à savoir que l'idée de l'idée ne se distingue de l'idée de l'affection que par une différence de raison) que Spinoza aurait supprimé par la suite en le jugeant inutile. Il est possible aussi qu'il s'agisse d'une indication hâtive pour renvoyer à tout le bloc argumentatif E II, prop. 21, 21 sc., 22. Cf. sur ce point la démonstration de la prop. 8 de la quatrième partie où l'on peut lire un argument fondé sur l'ensemble de ce bloc.

287. La phrase *ad id quod incepi* (copiée par Van Gent et probablement écrite ainsi par Spinoza ; « pour revenir là où j'ai commencé ») manque de souplesse. On a là un des rares exemples d'une correction stylistique de la part des éditeurs des

OP. La traduction de Glazemaker (« pour revenir à cela d'où j'ai commencé ») semble avoir été faite d'après la phrase originelle, plutôt que d'après la version corrigée des OP (« pour revenir au point de départ de cette digression »). Il ne s'agit donc pas d'une grave erreur du traducteur, comme l'a cru Akkerman (p. 143).

288. **STRUCTURE DU SCOLIE DE E V, PROP. 10**

A. Efficacité du pouvoir d'enchaîner les affects.
B. Règle de vie ; exemples.
C. Dans ces enchaînements, il faut plutôt s'attacher aux vertus que dénigrer les vices.

289. Cf. Térence *Adelphes*, v. 312 : « ut ego iram hanc in eos euomam omnem » (« pour épancher sur eux toute cette colère »).

290. Réminiscence de la première scène de l'*Eunuque* de Térence, v. 46–69.

291. **STRUCTURE DU SCOLIE DE E V, 20**

A. Constance de l'amour envers Dieu.
B. Remèdes aux affects.
C. Transition à la seconde section de la cinquième partie.

292. La nature de cet amour, en tant qu'il est rapporté à l'âme seulement, sera expliquée dans les prop. 32–37.

293. Otto Baensch, dans sa traduction allemande de l'*Éthique* (Meiner, ²1905) fait remarquer que dans cette liste de remèdes, Spinoza omet l'un de ceux qu'il vient d'énumérer : la compréhension des choses comme nécessaires. L'explication fournie par Appuhn (cette idée serait tellement présente à l'esprit de Spinoza qu'il n'aurait pas besoin de la mentionner) n'est peut-être pas suffisante. On pourrait penser aussi que cette absence tient au changement de climat entre la première section (prop. 1–20) et la deuxième (prop. 21 et suivantes) de la cinquième partie. La nécessité va jouer dans la deuxième section un tout autre rôle (l'accès à l'amour intellectuel de Dieu et à l'éternité) – ce ne sera plus un simple « remède » dans la durée, comme le sont la connaissance des

affects, la séparation d'avec la cause extérieure, etc. Donc il est inutile (et il serait réducteur) de la mentionner encore dans la liste des remèdes : elle est en réserve pour son autre rôle. Autrement dit : elle n'est pas reprise au début du scolie de la prop. 20 parce que c'est le mouvement même de la deuxième section qui va la reprendre.

294. Fokke Akkerman analyse ainsi cette phrase (« Pauvreté ou richesse du latin de Spinoza », *Studies in the posthumous works of Spinoza*, p. 26) : « Les deux mots *sollicitus, anxiusve* sont rares chez Spinoza ; ils sont empruntés au langage de l'amour des Anciens. On les lit dans une lettre de Cicéron : *novi enim te & non ignoro, quam sit amor omnis sollicitus atque anxius* [à Atticus, II, 24, 1]. Les *injuriae, suspiciones, inimicitiae, &c.* proviennent d'une énumération des *vitia amoris* dans une comédie de Térence. » [*Eunuque*, 59–60] – la liste se poursuit chez Térence ainsi : *indutiae, bellum, pax rursum* ; le « etc. » de Spinoza indique un appui implicite sur une culture commune avec le lecteur.

295. Cf. TIE § 9 (*Œuvres* I, p. 68) : « Sed amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers » (« mais l'amour pour une chose éternelle ou infinie repaît l'âme uniquement de joie, il est pur de toute tristesse »).

296. L'accord des OP et de V indique que le texte ici correspond à ce que Spinoza a écrit. Dans sa traduction néerlandaise, Glazemaker a coupé la phrase en deux, et il a supprimé la conjonction *et* ainsi que le pronom relatif *qui*, pour rendre la phrase plus fluide. Leopold a proposé de supprimer *qui* (pour atténuer ce zeugma presque insupportable, p. 80). À partir d'Appuhn les éditeurs (sauf Cristofolini) ont tenté d'aplanir les difficultés syntactiques de cette phrase, sur la base de la traduction des NS. Nous préférons la laisser inaltérée (ponctuation à part), parce que le sens est clair.

297. W. Meijer et Appuhn ont souhaité remplacer « sine relatione ad corpus » par « sine relatione ad Corporis existentiam » (traduit chez Appuhn par : « sans relation à l'existence du corps »), expression empruntée au scolie de la prop. 40. Bartuschat a reformulé la proposition relative : « quae ad mentem sine relatione ad durationem corporis pertinent » (ce qui relève de l'âme sans relation à la durée du corps). Il s'agissait sans doute d'éviter une supposée inconséquence dans le système (puisque le raisonnement des prop. 20–40 suppose une

relation à l'essence du corps). Cette substitution est inutile et n'atténue pas le problème. En tout cas, ce qu'on lit dans les OP est bien ce que Spinoza avait écrit, comme le prouve la concordance avec V et les NS. La solution se trouve dans la démonstration de la prop. 23 : la part de l'âme qui est éternelle est en relation non avec le corps, mais avec l'idée que Dieu en a ; ce qui n'empêche pas une corrélation entre les aptitudes du corps et la part d'éternité de l'âme (prop. 39).

Ce « qui relève de la durée de l'âme sans relation au corps » sera traité dans les prop. 21–40 (avec son scolie).

298. L'expression remonte à Platon (*République*, 529b), mais Spinoza a pu aussi la trouver chez Léon l'Hébreu, *Dialogi d'amore*, 1535, réédité par Gebhardt, 1929, feuillet 107 verso. (Le livre se trouve dans l'inventaire de Spinoza, en traduction espagnole.) Mais Spinoza emploie l'expression pour désigner les démonstrations.

299. Cf. TTP, IV ¶4 (*Œuvres* III, p. 186–187) : « nos, quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem, et perfectiorem Dei cognitionem acquirere » (« plus nous connaissons les choses naturelles, plus notre connaissance de Dieu s'accroît et devient plus parfaite »).

300. Sylvain Zac remarque que cette distinction entre la conception de Dieu comme présent et de Dieu comme éternel, qui renvoie à la prop. 29 et à son scolie, éclaire l'interprétation spinozienne des noms divins, opposée à celle de Maïmonide, dans le TTP, II, 14 et XIII, 5 : pour Maïmonide, le Tétragramme YHWH exprime l'idée de l'être nécessaire, alors que pour Spinoza, il exprime seulement l'idée de l'être présent dans la totalité de la durée (Zac, 1965, p. 80–85).

301. Le terme *gloria* traduit *kabod* de la Bible hébraïque et *doxa* du Nouveau Testament. Les exemples sont nombreux, et d'abord Isaïe 58 : 7–8, que Spinoza a cité dans le TTP, V, 4 : « Alors ta lumière poindra comme l'aurore, ta santé s'épanouira, ta justice marchera devant toi et la gloire de Dieu se joindra à toi. » Mais aussi dans le Nouveau Testament : « Jésus lui dit : Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? » (Jean 11 : 40) ; « car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » (Rom 3 : 23) ; « afin que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire, vous donne un esprit de sagesse et de révélation, dans sa connaissance, et qu'il illumine les yeux de votre cœur, pour que vous sachiez quelle est l'espérance qui s'attache à son appel,

quelle est la richesse de la gloire de son héritage qu'il réserve aux saints » (Éph 1 : 17–18). Le sens du terme est discuté par Maïmonide, *Guide des égarés*, I, 64.

Quant à l'amour intellectuel de Dieu, l'expression elle-même vient de Léon l'Hébreu, mais on peut faire remonter le problème à une discussion issue de Maïmonide, dans les derniers chapitres du *Guide* (*More nebuchim*, III chap. 51, vers la fin, p. 435–437). Sur le cadre de ce rapport à Maïmonide, voir Warren Zev Harvey (2014).

302. On retrouve l'expression un peu plus loin : E V, prop. 42, sc. : « quantum sapiens polleat potiorque sit ignaro ». Cf. les vers tragiques sur Médée cités par Cicéron, *Tusculanes* IV 32 (69) « Illum, Amor quem dederat, qui plus pollet potiorque est patre », cet époux « que l'Amour lui a donné, et qui l'emporte sur son père et compte davantage à ses yeux ».

303. La leçon de V semble constituer la trace d'un remaniement des éléments géométriques : peut-être E IV a-t-elle eu plus d'axiomes initialement, p. ex. s'il a existé un stade de rédaction où les parties IV et V n'en faisaient qu'une seule.

304. La seconde moitié de la proposition (*et moins elle craint la mort*) est démontrée non dans la démonstration, mais dans le scolie.

305. L'ordre des renvois est correct, pour ce qui concerne le contenu. Van Gent s'est probablement trompé en lisant ; pour les motifs de Gebhardt, qui ne sont pas clairs, voir sa *Textgestaltung, ad loc.* (Ge II, 392). La traduction de Meijer renvoie aux propositions 23 et 33 (sans explication) ; celle de Baensch de 1910 (p. 292) aux 23, 29 et 33. Gentile a adopté cette conjecture.

306. Juvénal, *Satires*, X, v. 354–356 blâme les vœux inutiles adressés par les hommes aux dieux qui savent mieux qu'eux ce qui leur convient ; il ajoute

> Ut tamen et poscas aliquid, voveasque sacellis
> Exta, et candiduli divina tomacula porci,
> Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.

(« Si néanmoins tu les implores, si tu fais des vœux dans les sanctuaires, et si tu leur offres les entrailles d'un porc blanc en sacrifice, il faut prier d'avoir un esprit sain dans un corps sain »).

307. Cf. lettre 21 à Blyenbergh : « Certes quelqu'un qui s'abstient du crime uniquement par peur du châtiment (tel n'est pas votre cas, je veux le croire) n'agit nullement par amour et ne possède pas du tout la vertu » (Ge IV, 131.21–23).

308. Thème stoïcisant qui finit par devenir un lieu commun dans la littérature latine. Cicéron, *De republica* VI 13 (*Songe de Scipion*) : « nec in præmiis humanis spem posueris rerum tuarum : suis te oportet illecebris ipsa virtus trahat ad verum decus » (« élève tes vœux au-dessus des récompenses humaines ; que la vertu même, par ses seuls attraits, te conduise à la véritable gloire ») ; Sénèque, *De vita beata*, IX, 4 : « Interrogas quid petam ex virtute ? ipsam ; nihil enim habet melius, ipsa pretium sui » (« tu me demandes ce que j'attends de la vertu ? elle-même. Elle ne comporte rien de meilleur, elle est sa propre récompense »). Et inversement, Juvénal, *Satires*, 10 – la même qui vient d'être citée à la prop. 39 (v. 140–142) « tanto maior famae sitis est quam virtutis. Quis enim virtutem amplectitur ipsam praemia si tollas » (« tant nous sommes plus altérés de réputation que de vertu ! qui embrassera la vertu pour elle-même, si on supprime les récompenses ? »). Ovide, abandonné de ses amis après son exil, distingue ainsi le seul Maximus, qui ne l'a pas oublié :

> à peine en est-il un sur mille qui trouve dans la vertu sa propre récompense [...]. L'unique profit que tu retires d'une action est le sentiment de l'avoir bien faite, car alors la probité, la conscience du devoir ont été ton seul guide. La vertu, dénuée de tout le cortège des biens étrangers à la nature, n'a point, selon toi, de récompense à attendre, et ne doit être recherchée que pour elle-même. (*Pontiques*, II, 3).

On retrouve encore ce thème à la Renaissance, par exemple chez Pomponazzi : *De immortalitate animae*, 14 : « praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit » (« La récompense essentielle de la vertu, c'est la vertu elle-même, qui donne à l'homme la félicité »).

309. La notion de Dieu dans la pensée de Spinoza a soulevé beaucoup de controverses ; mais comme elles relèvent de l'interprétation, ce n'est pas le lieu de les évoquer ici. En revanche, il n'est pas inutile de faire le point, à la fin du parcours de l'*Éthique*, sur les différentes apparitions du terme, leur statut syntaxique et leur rôle structural. Il vaut la peine, en effet, de s'intéresser, là comme ailleurs, à la littéralité du texte, que les controverses ont parfois conduit à négliger.

Dans la *première* partie, le terme apparaît massivement, au nominatif (*Deus*), donc comme sujet de la phrase, ou à l'accusatif (*Deum*), lui-même souvent sujet d'une infinitive, ce qui revient au même, et il est suivi de verbes comme *dari*, *esse*, *existere*, *concipi*, *posse*, *intelligere*, *creare*, *efficere*. Le génitif (*Dei*) qualifie les caractéristiques divines – surtout dans les huit syntagmes suivants : *natura Dei*, *existentia Dei*, *attributum Dei*, *essentia Dei*, *perfectio Dei*, *potentia/omnipotentia Dei*, *aeternitas Dei*. Cet usage du mot en position de sujet grammatical ou de déterminant correspond à un discours directement centré sur le concept de Dieu, dont on passe en revue l'existence, la nature et les propriétés. L'ablatif (*Deo*) apparaît, surtout à partir de la prop. 15, dans des expressions concernant les choses qui sont en Dieu, sont déterminées par lui et ne sauraient être sans lui (*in Deo*, *a Deo*, *sine Deo*) : donc pour marquer un rapport nécessaire avec l'ensemble des choses de la Nature. C'est seulement à partir du scolie de la proposition 17 que l'on rencontre brièvement *intellectus* et *voluntas Dei*, dans des formulations négatives (ils n'appartiennent pas à la nature de Dieu, prop. 17, et ne sont pas au principe de ses opérations, prop. 33 et 34) ; dans la démonstration de la prop. 21 apparaît l'idée de Dieu, et là uniquement. Ces expressions sont en réserve pour la partie suivante, où elles joueront au contraire un rôle-clef.

Le pluriel n'apparaît que dans l'appendice, où la superstition n'est pas nécessairement monothéiste (mais dans ce cas, Spinoza lui substitue assez vite des équivalents, comme *rectores naturae*).

Dans la *deuxième* partie, la fonction du concept change progressivement. Le nominatif *Deus* est surtout présent dans les propositions 1 à 13 ; il se raréfie ensuite et même disparaît complètement entre les propositions 25 et 40. Le génitif qualifie d'abord les mêmes objets que dans la première partie, mais on voit vite apparaître l'*idea Dei* et l'*intellectus Dei*, pour penser leur rapport à l'âme humaine ; de même l'ablatif sert à montrer qu'une idée ou une pensée est présente *in Deo*. Le dispositif textuel est donc différent : il s'agit désormais non plus d'établir la nature et les propriétés de Dieu, c'est-à-dire les règles de la nécessité naturelle, mais de se servir de ce que l'on en connaît pour analyser l'âme humaine en tant qu'elle est une partie de l'entendement divin. Le concept de Dieu n'est donc plus l'objet direct de la réflexion : il joue ici comme opérateur pour traiter ce que l'expérience (résumée dans les axiomes 2 et 4) enseigne de l'homme. La connaissance de l'âme et de son rapport au corps exige ainsi un détour par un aspect spécifique de Dieu : les idées qui sont en

lui et qui l'affectent. C'est cette structure très particulière qui permet à Spinoza d'éviter de concevoir le corps comme instrument, obstacle ou expression de l'âme.

Le terme apparaît peu dans la *troisième* et la *quatrième* parties, mais dans des endroits stratégiques. Au début de la troisième il s'agit d'énoncer l'adéquation des idées dans l'âme humaine (prop. 1, dém.), l'absence d'interaction entre mouvement et pensée (prop. 2, dém) et la puissance des choses singulières (prop. 6, dém) – on est donc encore dans une problématique du détour comme précédemment. Au début de la quatrième il sert à rappeler brièvement les principes de la nécessité (et c'est à cette occasion que Dieu est identifié à la Nature, sans démonstration particulière : il ne s'agit que de reconvoquer avec une nouvelle insistance ce qu'avait établi la première partie). Enfin dans quelques passages de la quatrième se développe une situation nouvelle : il s'agit cette fois de la connaissance que l'homme a de Dieu (prop. 28, 36, 37, app. chap. 4), conçue comme vertu, puissance, source de la béatitude et (prop. 68, sc.) guide des Patriarches. On est ainsi face à un troisième rôle structural, où le mouvement démonstratif va de l'âme à Dieu, conçu comme son objet.

C'est encore le cas dans la première moitié de la *cinquième* partie, avec l'*amor erga Deum*, dont l'énoncé est amené par l'analyse de la relation de l'âme aux affections du corps. Mais la seconde moitié revient à une situation textuelle analogue à celle de la deuxième partie ou plutôt part de celle-ci pour unifier les trois situations rencontrées jusqu'ici.

Au total le terme « Dieu » est donc situé dans au moins *trois* contextes différents, où il produit des effets spécifiques :

1° nature, propriétés et puissance de Dieu, qui construisent la sphère de la nécessité (E I, début de E II, début de E IV) ;
2° connaissance de l'âme humaine et du corps humain à partir de la connaissance que Dieu en a (E II, début de E III, deuxième section de E V) ;
3° Dieu comme objet de la connaissance et de l'amour humains (passages de E IV, première section de E V).

La fin de E V tend à synthétiser ces trois approches. L'enchaînement de ces fonctions gouverne la structure générale de l'*Éthique*.

310. « Digni autem sunt amicitia quibus in ipsis inest causa cur diligantur. Rarum genus. Et quidem omnia praeclara rara, nec quicquam difficilius quam reperire

quod sit omni ex parte in suo genere perfectum » (« Ceux-là sont dignes de notre amitié qui ont en eux-mêmes une raison d'être aimés. Cette sorte d'homme est rare. Et certes tout ce qui est excellent est rare, et il n'est rien de plus difficile que de trouver une chose qui, dans son genre, soit parfaite en tout point »), Cicéron, *De amicitia*, XXI, 79. C'est un topos qui remonte à Platon, *Rép.* IV, et VI, 497d.

ANNEXE I

Les exemples mathématiques de l'*Éthique*

Fabrice Audié

Les exemples mathématiques de l'*Éthique* sont presque tous situés dans les deux premières parties :

- E I, prop. 8, sc. 2 : « Par exemple la définition du triangle n'exprime rien d'autre que la simple nature du triangle, mais non pas un nombre bien précis de triangles. »
- E I, prop. 11, dém. 2 : « Par exemple la raison pourquoi un cercle carré n'existe pas, sa nature même l'indique : c'est parce qu'elle implique une contradiction »
- E I, prop. 15, sc. : (arguments des adversaires) « Si la substance corporelle est infinie, disent-ils, qu'on la conçoive divisée en deux parties : chacune des deux parties sera ou bien finie ou bien infinie. Dans le premier cas, l'infini est donc composé de deux parties finies, ce qui est absurde. Dans le second cas, il y a donc un infini qui est deux fois plus grand qu'un autre infini, ce qui est également absurde. Ensuite, si la quantité infinie est mesurée en parties égales à un pied, elle devra comporter une infinité de semblables parties, tout comme aussi si elle est mesurée en parties égales à un doigt ; et partant on aura un nombre infini douze fois plus grand qu'un autre nombre infini. Enfin si, à partir d'un point pris dans une quantité infinie, on se représente deux droites comme AB et AC ayant au début une distance bien précise et déterminée et qui se prolongent à l'infini, il est certain que la distance entre B et C s'accroît continuellement et qu'elle finira, de déterminée, par devenir indéterminable »
  « La fiction selon laquelle le cercle a les propriétés du carré, et qui en conclut que le cercle n'a pas de centre d'où toutes les lignes tirées jusqu'à la circonférence soient égales. »
  « Tout comme d'autres commencent par former la fiction selon laquelle une ligne se compose de points, et savent ensuite trouver une foule d'arguments pour montrer qu'une ligne n'est pas divisible à l'infini. »

- E I, prop. 17, sc. : Il suit de la nature du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits.
- E II, prop. 40, sc. 2 : la quatrième proportionnelle.
- E II, prop. 49, dém. ; E II, prop. 49, sc. : « cette affirmation [les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits] appartient à l'essence de l'idée du triangle et n'est rien d'autre qu'elle. »
- E IV, prop. 57, sc. : « Il suit de la nature du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits. »

Ces exemples mathématiques se rapportent : 1°) à l'essence d'une chose et à ce qui en suit nécessairement ; 2°) à l'atomisme ; 3°) aux genres de connaissance ; 4°) à l'affirmation enveloppée par une idée.

1. L'essence d'une chose et ce qui en suit nécessairement

La mathématique *s'occupe seulement* « des essences et des propriétés des figures » (E I, app.) ; l'essence d'une figure renvoie à sa définition ; les propriétés d'une figure renvoient à ce qui suit nécessairement de sa définition.

A) E I, prop. 8, sc. 2 : « Par exemple la définition du triangle n'exprime rien d'autre que la simple nature du triangle, mais non pas un nombre bien précis de triangles. »

Premier exemple mathématique de l'*Éthique*, la définition du triangle (E I, prop. 8, sc. 2) illustre l'énoncé suivant : « la vraie définition de chaque chose n'implique ni n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie » et ce qui en suit, « nulle définition n'implique ni n'exprime un nombre bien précis d'individus ». Alors que le *Court Traité*, dont le premier des « principaux noyaux théoriques »[1] porte, selon Filippo Mignini, sur « la nature et les genres de la définition », ne contient aucun exemple mathématique de ce genre, cette illustration mathématique d'un énoncé sur les définitions est proche de l'esprit du *Tractatus de intellectus emendatione* : notamment des thèses[2] des paragraphes

1. Filippo Mignini, « Introduction au *Court Traité* », Spinoza, *Œuvres* I, *Premiers Écrits*, Paris, PUF, 2009, p. 174.
2. « La définition, pour être dite parfaite, devra expliquer l'essence intime de la chose », § 95 ; « La définition devra, nous l'avons dit, comprendre la cause prochaine », § 96.

95 et 96 et de l'exemple de la définition du cercle ou, plus exactement, d'une définition du cercle, celle qui est désignée communément par l'expression « définition génétique »[3].

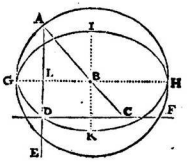
N.B. : C'est à partir de ce type de définition par la cause que Martial Gueroult a construit un modèle mathématique de la pensée de Spinoza, « disciple de Hobbes quant à la nature de la géométrie »[4] selon lui. Dans ce cadre, avant le premier exemple géométrique d'E I, prop. 8, sc. 2, la définition 6 de la première partie de l'*Éthique* serait, bien plus qu'un simple exemple, une construction calquée sur la définition génétique (et pleinement euclidienne au demeurant) de la sphère. Or, si ce modèle mathématique peut présenter des avantages par les questions qu'il conduit à se poser au sujet du raisonnement par l'absurde[5], de la place de l'arithmétique dans le système ou de la pratique des mathématiques chez Spinoza[6], il reste néanmoins que :

3. La définition euclidienne du cercle est la définition 15 du Livre I des *Éléments* : « Un cercle est une figure plane contenue par une ligne (comprise sous une ligne – *sub una linea comprehensa*), qui est appelée périphérie (*peripheria*), par rapport à laquelle toutes les lignes droites, menées à sa rencontre à partir d'un point parmi ceux qui sont placés à l'intérieur de la figure, sont égales entre elles. » Dans son commentaire de I, déf. 15, Clavius donne la définition génétique du cercle : « Le cercle est une figure plane, qui est décrite par une ligne droite finie conduite autour d'un point extrême au repos [*c'est-à-dire, en suivant le texte de Clavius : « un autre point extrême en repos », le terme autre permet de distinguer les deux extrémités du segment en rotation : l'une est immobile, l'autre est en mouvement*] lorsque celle-ci aura été ramenée de nouveau au même lieu d'où elle avait commencé à être mue. Et assurément cette description est tout à fait semblable à celle par laquelle la sphère est décrite par Euclide au livre XI » (« Circulus est figura plana, quae describitur a linea recta finita circa alterum punctum extremum quiescens circumducta, cum in eundem rursus locum restituta fuerit, unde moveri coeperat. Quae quidem descriptio persimilis est ei, qau ab Euclide sphaera describitur lib. XI. », *Commentaria in Euclidis Elementa Geometrica*, 1611, p. 18).
4. Martial Gueroult, *Spinoza* II, p. 486.
5. « Si la géométrie nouvelle (celle de Hobbes) est habilitée à fournir sa méthode à la métaphysique, c'est à cause de son caractère génétique. Cependant, il subsiste dans l'*Éthique* un grand nombre de démonstrations par l'absurde, ce qui semble constituer une anomalie », Martial Gueroult, *Spinoza* I, p. 39. *Anomalie* liée seulement au modèle géométrique gueroultien, car si l'on se réfère à l'appendice « où l'on démontre que le vrai se laisse directement déduire du faux » des *Elementa euclidea geometriae planae ac solidae* (1654) de Tacquet que Spinoza connaissait (c'est ce qui est indiqué par la lettre 8 de De Vries, « comme vous le savez »), il n'y a aucune anomalie dans l'*Éthique*. L'avantage du modèle gueroultien ici est qu'il conduit à s'interroger au sujet de ce qui ne semble constituer aucune difficulté par l'évidence d'une source.
6. Sur ce point, nous disposons de la résolution algébrique d'un problème d'optique par Spinoza dans la Lettre 36 à Hudde ; il s'agit seulement d'une application des règles de calcul

a) dans l'*Éthique*, la définition euclidienne[7] caractérise le cercle de façon certaine : en E I, prop. 15, sc., « ils ne font ma foi pas autre chose qu'un homme qui commence par former la fiction selon laquelle le cercle a les propriétés du carré, et qui en conclut que le cercle n'a pas de centre d'où toutes les lignes tirées jusqu'à la circonférence soient égales » ; en E II, prop. 47, sc., « lorsque quelqu'un dit que les lignes menées du centre du cercle à la circonférence sont inégales, c'est qu'il entend par cercle, du moins sur le moment, tout autre chose que les mathématiciens ».
b) La seule notion de définition génétique ne suffit pas à faire de Spinoza un « disciple de Hobbes quant à la nature de la géométrie » ; il pouvait trouver des définitions par le mouvement dans le texte même des *Éléments* d'Euclide, dans un commentaire de Clavius ou dans l'examen de diverses manières de décrire une ellipse, problème auquel il s'est intéressé, comme en témoigne la propriété VII du § 108 du *Tractatus de intellectus emendatione*, et au sujet duquel il disposait d'un grand nombre de textes, du procédé utilisé par les *topiarii* présenté par Descartes au chapitre VIII de la *Dioptrique*[8] aux ouvrages de l'école hollandaise de mathématiques dirigée par F. van Schooten[9] (le fils) – l'un d'eux peut même fournir une source de l'exemple géométrique[10] d'E II, prop. 8, sc. Dans le chapitre IV du Livre I des *Elementa*

algébrique en reprenant les notations de Hudde et sa formule et, puisqu'il ne s'agit que de cela, il est surprenant de relever les nombreuses réserves formulées par Spinoza dans cette lettre : « si mon calcul est juste » ; « je ne doute pas que vous [...] n'ayez fait plus exactement ces calculs [...] je vous demande votre avis et votre conseil ». Il est vrai qu'au moins une étude sur la chronologie spinozienne repose en partie sur une sorte de démonstration par la politesse, mais, dans le cas de la Lettre 36, nous sommes conduits, semble-t-il, à nous interroger sur les erreurs de calcul (E II, prop. 47, sc.) et, de façon plus générale, sur le statut de la vérification dans le cadre d'un modèle mathématique de la pensée de Spinoza.
7. Dans le cas des exemples donnés en E I, prop. 15, sc. et E II, prop. 47, sc., il faudrait dire deux définitions euclidiennes : celle du cercle (I, déf. 15) et celle du centre (I, déf. 16).
8. *Specimina Philosophiae*, 1644, *Dioptrices Cap. VIII*, p. 150 ; *Dioptrique*, Discours Huitième, Descartes, *Œuvres complètes* III, Paris, Gallimard, p. 207.
9. Il enseigne les mathématiques à l'Université de Leyde de 1646 à 1660 ; l'école hollandaise de mathématiques qu'il dirige est l'une des plus actives d'Europe à cette époque – Spinoza assistera à son déclin assez rapide à partir de 1661 (c'est-à-dire après la mort de F. van Schooten en mai 1660). Les ouvrages de F. van Schooten ou dirigés par lui sont contenus dans la bibliothèque de Spinoza.
10. Cet exemple est communément rapporté à la Proposition 35 du Livre III des *Éléments* d'Euclide ; Clavius l'énonce de la façon suivante : « Si in circulo duae rectae lineae sese mutuo

curvarum linearum[11], De Witt s'intéresse à la description d'une ellipse *in plano*, dans le plan ; sa démonstration permet de retrouver la définition génétique du cercle, une génération de l'ellipse par le mouvement, la figure de l'exemple d'E II, prop. 8, sc. et une infinité de cordes. Dans la figure ci-dessous, le segment [AC] tourne autour du point B : le point A décrit alors le cercle GAH. Il entraîne dans son mouvement les lignes ADE et DCF qui se déplacent parallèlement à elles-mêmes ; leur point d'intersection D décrit alors l'ellipse GIHK.



secuerint, rectangulum comprehensum sub segmentis unius, aequale est ei, quod sub segmentis alterius comprehenditur, rectangulo » (Clavius, *op. cit.*, p. 145 ; trad. : « Si dans un cercle deux lignes droites se coupent mutuellement, le rectangle compris sous les segments de l'une est égal au rectangle compris sous les segments de l'autre »). Tacquet donne évidemment un énoncé équivalent (p. 88 des *Elementa*). On remarque alors immédiatement, qu'en E II, prop. 8, sc., Spinoza n'énonce pas cette proposition euclidienne ; il la considère comme acquise. Tout se passe comme si Spinoza ajoutait dans ce scolie un corollaire à la proposition euclidienne ; il procède ainsi de la même façon que Clavius et Tacquet : 1) par l'évidence d'un résultat (Spinoza ne donne pas de démonstration de ce qu'il avance – c'est ce que fait Clavius dans un corollaire qui suit III, 36 des *Éléments*, *manifestum est*) ; 2) par l'affirmation d'une infinité de rectangles égaux entre eux, alors que la proposition euclidienne n'en considère que deux (on retrouve le même écart entre III, 36 (qui porte sur deux lignes droites) et les corollaires de Clavius (*plurimae lineae rectae*) et de Tacquet (*omnia rectangula*)). De ce point de vue, l'exemple peut donc être rapproché des *Commentaria* de Clavius et des *Elementa* de Tacquet, mais la figure géométrique présentée par Spinoza n'a pas d'équivalent dans ces traités (Clavius présente pourtant sept figures différentes dans la démonstration de III, 35). Cette figure géométrique, considérée seule, fait plutôt penser à la résolution d'un problème d'optique. La démonstration de De Witt utilise aussi III, 35 des *Éléments* (pour prouver qu'il s'agit bien d'une ellipse) mais pas avec les segments qui apparaissent dans la figure donnée par Spinoza.

11. De Witt, *Elementa curvarum linearum*, Livre I, chapitre IV, p. 238 de l'édition latine de la *Géométrie* de Descartes (deuxième partie), 1659.

c) La question des définitions en mathématiques constitue un horizon commun à tous à l'époque de Spinoza ; on en trouve une trace dans la Lettre 8 adressée par De Vries à Spinoza avec la présentation des thèses de Clavius et de Tacquet à partir de l'*Euclides restitutus* (1658) de Borelli ; et les questions posées par De Vries ne sont pas seulement liées aux réflexions des membres de son *collège* ; un mathématicien comme Isaac Barrow (1630–1677) par exemple, pose, dans la *Lectio VIII* de 1664, les mêmes questions, en citant lui aussi l'*Euclides restitutus*[12]. Barrow, Hobbes et Spinoza sont présentés par les historiens des mathématiques[13] comme les tenants de la théorie causale de la définition, c'est-à-dire de la théorie des définitions génétiques. La causalité nécessaire d'une démonstration mathématique est alors mise en évidence de la façon la plus forte : de la cause (une figure définie par sa génération) aux effets (les propriétés de la figure). Seulement, lorsque Spinoza donne un exemple mathématique qui vient illustrer le rapport de cause à effet (dans le sens d'une causalité nécessaire), de l'essence à une propriété, il peut utiliser, en dehors de la sphère des définitions par la cause, un énoncé euclidien simplifié : de la nature du triangle, il suit que ses trois angles sont égaux à deux droits ; ainsi, il écrit : « autant dire que Dieu peut faire en sorte que de la nature du triangle ne suive pas l'égalité de ses trois angles à deux droits, autrement dit, que d'une cause donnée l'effet ne suive pas, ce qui est absurde », E I, prop. 17, sc. Il utilisait le même exemple dans les *Pensées métaphysiques* (CM, II, 9), la prophétie contre

12. « J'examinerai peut-être un ou deux points [soutenus par Borelli], principalement ceux qui semblent fortement contredire les affirmations de Clavius au sujet de la nature des définitions ». Barrow observe dans la *Lectio VI* que les « propriétés démontrées [en mathématiques] sont de deux genres : les propriétés communes et les propriétés propres » ; ces « propriétés propres appartiennent seulement au sujet, et se réciproquent absolument avec lui, de telle sorte que si elles sont posées le sujet l'est aussi nécessairement. Ainsi, il appartient seulement au cercle, parmi toutes les figures, d'avoir des rayons égaux, et toute figure qui possède des rayons égaux du centre au périmètre est un cercle ». Barrow ajoute ensuite que si l'une de ces propriétés [propres] est posée, les propriétés restantes en résultent nécessairement car il existe entre elles « un lien essentiel, étroit et réciproque » et c'est ce qui détermine sa conception des définitions : choisir une quelconque propriété propre et non une propriété commune, car celle-ci posée, le sujet ne l'est pas nécessairement.

13. Par exemple, Paolo Mancosu, *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Béthel ne le conduit pas à isoler[14] le domaine de la causalité nécessaire des démonstrations mathématiques : « Mais que les trois angles d'un triangle doivent être égaux à deux droits, la chose même l'indique ».

d) C'est à partir d'une extension d'énoncés du *Tractatus de intellectus emendatione* à l'aide de la Lettre 60 que Martial Gueroult a construit son modèle géométrique ; mais Spinoza précise au § 95 « qu'il est indifférent de définir d'une manière ou d'une autre » une *chose abstraite* et, après avoir affirmé que la définition euclidienne du cercle « n'explique pas du tout » son essence, il ajoute que « s'agissant de figures et de tous les autres êtres de raison, cela importe peu » ; cette thèse est maintenue dans la Lettre 83 lorsque Spinoza répond à Tschirnhaus qui a « toujours observé dans les mathématiques que, d'une chose quelconque considérée en elle-même, c'est-à-dire de la définition d'une chose, nous ne pouvons jamais déduire qu'une seule propriété »[15] : « peut-être cela s'applique-t-il aux choses les plus simples ou aux êtres de raison (auxquels je ramène les figures) »[16]. Ce qui est commun aux Lettres 60 et 83, c'est une règle : *chercher une idée* [ou définition] *telle qu'on puisse tout en déduire*[17]. N'est-ce pas celle qui commande le *Tractatus de intellectus emendatione* – parvenir au plus tôt à la connaissance de l'être le plus parfait ? Et si les mathématiciens, comme Tschirnhaus, ne peuvent la suivre, peu importe ; Spinoza, dans l'*Éthique*,

14. Contrairement à Barrow qui déduit immédiatement de Jos 10:13 et Es 38:8 que de l'interposition de la Terre, il ne suit pas (*non sequitur*) une éclipse de lune, car, s'il plaisait à Dieu, les rayons du soleil traverseraient le globe terrestre (« Volente Deo solares radii telluris corpus permeabunt », Lectio VI). Dans le débat sur la certitude des mathématiques, Barrow détermine le domaine de la causalité nécessaire et intrinsèque des démonstrations à partir des *Seconds Analytiques* et de l'Écriture Sainte : *sequitur* – les mathématiques sont une science (de la nature du triangle, il suit que ses trois angles sont égaux à deux droits) ; *non sequitur* – « aucune cause efficiente absolument nécessaire n'est donnée dans la nature ». On pourra se reporter au chapitre II du *Traité théologico-politique* (TTP, II, 13) et au chapitre VI (TTP, VI, 5 – « lorsque nous avons évoqué l'arrêt du soleil au temps de Josué et son recul au temps d'Achaz ») pour prendre la mesure de ce qui sépare ici Spinoza de Barrow.

15. Lettre 82, Ge IV, p. 333.

16. Lettre 83, Ge IV, p. 335.

17. Lettre 60, Ge IV, p. 271, et aussi : « quant à savoir de quelle idée d'une chose, parmi beaucoup d'autres, toutes les propriétés d'un objet considéré peuvent se déduire, je n'observe qu'une seule règle : l'idée ou la définition de la chose doit exprimer la cause efficiente de la chose », Ge IV, p. 270.

ne s'intéresse qu'aux choses réelles. Par ailleurs, Spinoza ne donne aucune illustration mathématique du rapport de la substance aux attributs.

B) E I, prop. 11, dém. 2 « Par exemple la raison pourquoi un cercle carré n'existe pas, sa nature même l'indique : c'est parce qu'elle implique une contradiction. »

L'exemple du « cercle carré » pour illustrer ce dont la nature enveloppe une contradiction est déjà contenu dans le *Tractatus de intellectus emendatione* : « une fois connue la nature du cercle ainsi que la nature du carré, je ne peux plus composer ces deux natures et faire un cercle carré », § 64. Il n'est pas donné dans le *Court Traité*.

C) E I, prop. 17, sc. ; E II, prop. 49, sc. ; E IV, prop. 57, sc.

Il suit de la nature du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits (E I, prop. 17, sc. ; EII, prop. 49, sc. ; E IV, prop. 57, sc.) ; « tout suit du décret éternel de Dieu avec une nécessité égale à celle par laquelle il suit de l'essence du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits » (E II, prop. 49, sc.). Expression de la causalité nécessaire, c'est cet exemple qui est contenu dans les deux premières parties de l'*Éthique* et dans l'étude des affects humains et de leurs propriétés – c'est le seul exemple mathématique utilisé par Spinoza en dehors des deux premières parties de l'*Éthique*. Cet exemple ne reprend pas l'énoncé euclidien traditionnel de la proposition 32 du Livre I des *Éléments* ; il est donné par Clavius : « Un côté d'un triangle quelconque étant prolongé, l'angle extérieur est égal aux deux angles intérieurs et opposés. Et les trois angles intérieurs du triangle sont égaux à deux droits[18] » ; Tacquet, dans ses *Elementa*, en donne une formulation simplifiée dans la deuxième partie de la proposition 32 (il scinde cette proposition en deux parties) ; mais puisqu'il s'agit ici de prendre la mesure de ce qui sépare l'exemple donné par Spinoza de la formulation traditionnelle de la proposition euclidienne, il n'est pas inutile de relever ce que Spinoza retient de cette proposition, ou la façon dont il la restitue, lorsqu'il évoque la géométrie euclidienne dans la Lettre 56 : « Quand j'étudiais les *Éléments* d'Euclide, j'ai connu en premier lieu que la somme des angles d'un triangle était égale à deux droits[19]. » Il semble assez difficile

18. « Cujuscunque trianguli uno latere producto : Externus angulus duobus internis et oppositis est aequalis. Et trianguli tres interni anguli duobus sunt rectis aequales », *Commentaria in Euclidis Elementa Geometrica*, p. 55.

19. Lettre 56, Ge IV, p. 261.

d'expliquer *primo*, mais il est vrai que dans ses *Commentaria*, Clavius énonce la proposition I, 32 des *Éléments* immédiatement après la présentation des principes : « *Omnis trianguli tres anguli interni aequales sint duobus rectis*[20]. » Par ailleurs, cet exemple apparaît dans le *Tractatus de intellectus emendatione* lors de la discussion de thèses cartésiennes : « quand nous prêtons attention à la nature du triangle, nous trouvons que ses trois angles sont égaux à deux droits », § 79. Il se rapporte donc à Euclide, certes, mais aussi à Descartes, au moins à la *Cinquième Méditation* ; et la référence euclidienne ne s'inscrit pas seulement dans le cadre d'un exercice de géométrie – Spinoza ne fait pas de la géométrie, il donne un exemple qui illustre la notion de causalité nécessaire (« il suit de l'essence du triangle que ... ») – elle s'inscrit dans le débat sur la certitude des mathématiques. Sans entrer dans les détails de ce débat, dont l'horizon est aristotélicien, nous pouvons en retenir l'essentiel au sujet de la proposition I, 32 des *Éléments* d'Euclide. Tout se joue au début de la démonstration de la proposition euclidienne, dans le prolongement de l'un des côtés du triangle. Soit on considère que ce prolongement est totalement extérieur à la nature du triangle et on affirme alors que la propriété démontrée (« ses trois angles sont égaux à deux droits ») ne résulte pas de la nature du triangle – ce n'est bien évidemment pas la position de Spinoza (il ne pourrait pas écrire : « il suit de l'essence du triangle que ... ») , soit on considère que les propriétés des lignes droites appartiennent à un triangle puisqu'il est constitué de lignes droites et, comme c'est une propriété des lignes droites de pouvoir être prolongées, ce prolongement n'est pas « extrinsèque par rapport au triangle » (l'expression est de Barrow) et on affirme alors que la propriété démontrée suit de la nature du triangle – c'est la position de ceux (Barrow par exemple) qui soutiennent la causalité nécessaire et intrinsèque des démonstrations mathématiques ; position qui permet à Spinoza d'utiliser cet exemple.

Quelle est la situation du *Court Traité* par rapport aux sources euclidienne et cartésienne ainsi conçues ? On y trouve dès le chapitre I de la première partie une référence à la *Cinquième Méditation*, mais seul l'exemple de la montagne figure dans le texte – aucune trace de l'exemple du triangle. Pourquoi avoir retranché cet exemple géométrique, qui se situe au plus près de l'exemple de la montagne dans le texte de Descartes et qui apparaît dans le *Tractatus de intellectus*

20. P. 26 ; Clavius ne donne pas de démonstration dans ce passage, il établit seulement une différence entre les théorèmes et les problèmes.

emendatione et dans l'*Éthique* ? Pour trouver un exemple géométrique, il faut atteindre le Second Dialogue – seul exemple géométrique du *Court Traité*. La formulation semble confuse et manque de précision (alors que l'auteur de ce Dialogue a voulu se situer au plus près de la formulation euclidienne – contrairement à ce qui est fait par Spinoza dans tous les autres textes) : « du prolongement d'un des angles, lequel est nécessairement égal aux deux angles internes opposés, etc. »[21] ; mais surtout, la manière dont l'exemple est formulé ne peut conduire aux exemples contenus dans le *Tractatus de intellectus emendatione* et dans l'*Éthique*. Il est dit en effet dans ce Second Dialogue : « une idée que j'ai d'un triangle et une autre » ; or cette *autre* appartient-elle à la nature du triangle ? Rien n'est précisé à ce sujet dans cet exemple et, tel qu'il est formulé, on ne peut affirmer « qu'il suit de l'essence du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits »[22]. Nous sommes donc conduits à affirmer, au minimum, que le débat sur la certitude des mathématiques est inconnu du rédacteur du Second Dialogue.

2. Les « deux genres d'atomisme, à savoir le mathématique (ou conceptuel) et le physique »[23]

« Tout comme d'autres commencent par former la fiction selon laquelle une ligne se compose de points, et savent ensuite trouver une foule d'arguments pour montrer qu'une ligne n'est pas divisible à l'infini. À coup sûr, il n'est pas moins absurde de poser que la substance corporelle se compose de corps, autrement dit de parties, que de poser que le corps se compose de surfaces, la

21. Spinoza, *Œuvres* I, *Premiers Écrits*, Paris, PUF, 2009, p. 191 ; « le prolongement [d'un côté] d'un des angles, en conséquence de quoi l'angle [extérieur] ainsi formé est nécessairement égal aux deux angles intérieurs non adjacents, etc. » (traduction Appuhn, p. 61) ; « le prolongement d'un des angles – ce qui fait que l'angle ainsi formé est nécessairement égal aux deux angles intérieurs non adjacents, etc. » (*Œuvres*, Paris, Gallimard, « Pléiade », p. 29).

22. « Cette idée est unie à la première de telle manière que sans elle, elle ne pourrait ni exister ni être conçue » (Second Dialogue) laisse totalement dans l'ombre la deuxième idée (*une autre* ; une autre que celle que j'ai d'un triangle) ; il manque une précision du type de celle apportée par Barrow au sujet de la démonstration de I, 32 des *Éléments*.

23. Daniel Garber, *La physique métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1999, p. 197. Au sujet d'E I, prop. 15, sc., il sera utile de se reporter au chapitre V (« Descartes contre les atomistes : l'indivisibilité, l'espace et le vide »), p. 187–244.

surface de lignes, et enfin les lignes de points », E I, prop. 15, sc. Le refus de l'atomisme mathématique apparaît dès le *Tractatus de intellectus emendatione* au § 108 dans la troisième propriété de l'entendement : « l'idée de quantité : s'il [l'entendement] recourt à une cause pour la percevoir, alors il détermine la quantité. Par exemple, quand il perçoit qu'à partir du mouvement d'un plan on engendre un corps ; à partir du mouvement d'une ligne, un plan ; à partir enfin du mouvement d'un point, une ligne. Ces perceptions ne servent pas, bien sûr, à connaître la quantité, mais seulement à la déterminer. [...] nous les concevons comme engendrées par le mouvement, alors que pourtant on ne perçoit pas le mouvement sans percevoir d'abord la quantité » – une ligne, par exemple, peut être engendrée par le mouvement d'un point, mais une ligne n'est pas composée de points ; et c'est bien *l'idée de quantité* qui est en jeu en E I, prop. 15, sc. : « si notre attention se porte sur la quantité telle qu'elle est dans l'imagination [...] mais si notre attention se porte sur elle telle qu'elle est dans l'entendement ... ». Dans le § 87 du *Tractatus de intellectus emendatione*, Spinoza dresse une liste « de graves erreurs » au sujet de l'étendue dans lesquelles peuvent tomber « ceux qui n'ont pas distingué soigneusement l'imagination et l'intellection » ; parmi celles-ci, on relèvera la suivante : « ses parties [de l'étendue] sont réellement distinctes les unes des autres ». Le refus des deux atomismes apparaît donc dès le *Tractatus de intellectus emendatione* et il est alors surprenant de ne trouver aucun exemple mathématique dans le développement sur l'étendue contenu dans le chapitre II de la première partie du *Court Traité* (on y retrouve seulement l'exemple de l'eau).

« Toute étendue peut être divisée au moins par la pensée » est l'axiome 9 de la deuxième partie des *Principes de la philosophie de Descartes* ; « La vérité de cet axiome ne paraîtra douteuse à aucune personne ayant appris les éléments de la mathématique. » PPC II, P10 donne un bon exemple de divisibilité à l'infini en mathématiques et en physique ; l'exemple « des deux cercles »[24] de la lettre 12 présente lui aussi les deux aspects : mathématique (*omnes inaequalitates spatii* ... ; toutes les inégalités de l'espace ...) et physique (*omnesque variationes* ... ; et toutes les variations ...).

E I, prop. 15, sc. contient par ailleurs des exemples que Spinoza présente comme étant utilisés par ceux qu'il désigne par le terme d'adversaires. Spinoza donne trois exemples ; les deux premiers sont bien connus (Descartes y a

24. Lettre 12, Ge IV, p. 59.

d'ailleurs déjà répondu, dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 par exemple), le troisième présente un intérêt relatif à la question des sources. Frédéric Manzini rapporte E I, prop. 15, sc. à Aristote : « Spinoza suit Aristote qui lui-même s'attaque à tous les partisans du vide (*Phys.* IV, 6) en utilisant le même exemple de la ligne, comme l'a remarqué Charles Ramond (*Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, 1995, p. 164) »[25], et il reprend ce qui a été dit par Martial Gueroult au sujet du troisième exemple : « Plusieurs commentateurs ont reconnu le caractère aristotélicien de son argumentation, notamment Gueroult (*Spinoza* I, *Dieu*, p. 213–214 et n. 20) après Lewis Robinson (*Kommentar zu Spinozas Ethik*, p. 131, n. 1) qui cite un texte du *Collegii Complutensis Disp. In 8 Lib. Phys. Arist.*, 1636, p. 377 [...]. Wolfson (*La philosophie de Spinoza*, p. 264) repère un argument similaire chez Crescas[26]. » Martial Gueroult affirme en effet que « le troisième [exemple] vient des manuels scolastiques » en se référant au texte cité par Lewis Robinson et il mentionne ce que « Wolfson signale dans Crescas »[27]. Wolfson est cependant beaucoup plus précis : « C'est encore une fois à Aristote, en passant par Averroès, Al-Tabrizi et Crescas, que nous devons remonter pour trouver la source du troisième "exemple" de Spinoza[28]. »

Existe-t-il une autre source de ce troisième exemple, sans exclure celles déjà identifiées ? Les *Commentaria* de Clavius en contiennent peut-être une. Dans le long scolie qui suit la Proposition 28 du Livre I, Clavius commence en effet par présenter un énoncé de Proclus accompagné d'une figure (plus proche de celle d'E I, prop. 15, sc. que de la figure présentée par Wolfson et tirée d'Aristote – il n'y a pas de cercle dans la figure donnée par Clavius) et de sa justification. Cet axiome, bien connu (Proclus rappelle qu'il est utilisé par Aristote), est énoncé par Clavius de la façon suivante : « Si ab uno puncto duae rectae lineae angulum facientes infinite producantur, ipsarum distantia omnem finitam magnitudinem excedet »[29] (« si, à partir d'un point, deux lignes

25. Frédéric Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, PUF, 2009, p. 262, n. 2.
26. *Ibid.*, p. 263, n. 2.
27. Martial Gueroult, *Spinoza* I, p. 214, n. 20.
28. H.A. Wolfson, *La Philosophie de Spinoza*, p. 262. On retrouve la même référence au *De Caelo*, à Al-Tabrizi et à Crescas dans « Spinoza on the Infinity of Corporeal Substance », *Chronicon Spinozanum* IV, 1926, p. 102 : « c'est presque dans les mêmes termes [que ceux utilisés par Crescas] que Spinoza formule son troisième exemple ».
29. Clavius, *op. cit.*, p. 49.

droites formant un angle sont prolongées infiniment, leur distance excède toute grandeur finie »). Sa justification est menée à l'aide d'un raisonnement par l'absurde qui repose sur le deuxième postulat euclidien : « prolonger continûment en ligne droite (*in continuum recta producere*) une ligne droite limitée ». Après sa justification, Clavius ajoute que « cet énoncé est utilisé par Aristote au livre I [du Traité] *Du Ciel*, où il démontre que l'univers (*mundus*) n'est pas infini ». Les *Commentaria* de Clavius contiennent alors le troisième exemple (un énoncé, sa démonstration, une figure) ainsi qu'une référence à Proclus et à Aristote. Si l'on retient cette source, il apparaît que ce que Spinoza met dans la bouche de ses adversaires et qu'ils considèrent comme des absurdités[30] n'est rien d'autre qu'un énoncé de géométrie démontré par Clavius. Dans cette perspective d'une source pleinement géométrique du troisième exemple, on peut relever la façon implicite dont Spinoza s'adresse au lecteur : « (à supposer qu'elles soient toutes des absurdités, ce dont je ne dispute pas pour le moment) » – ce dont ne disputera « aucune personne ayant appris les éléments de la mathématique ». Martial Gueroult n'affirmait-il pas que « A coup sûr, il [Spinoza] connaissait Clavius, comme tout le monde à cette époque[31] » ?

3. Les genres de connaissance

Il s'agit ici de l'exemple probablement le plus connu, celui de la quatrième proportionnelle (E II, prop. 40, sc. 2). Cet exemple apparaît dans le *Court Traité* (deuxième partie, chapitre I, chapitre IV et chapitre XXI) et dans le *Tractatus de intellectus emendatione* (§ 23, 24). A son sujet, on ne peut que renvoyer à la grande étude d'Alexandre Matheron : *Modes et genres de connaissance*[32].

30. « Puis donc ces absurdités ... », E I, prop. 15, sc.

31. Martial Gueroult, *Spinoza* II, p. 482, n. 59.

32. Alexandre Matheron, « Modes et genres de connaissance », *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Editions, 2011, p. 467–529. Faut-il comprendre *ratio* en restant strictement dans le cadre défini par le Livre VII des *Éléments* d'Euclide ? C'est ce qui a été fait dans l'approche anthyphérétique menée par Alexandre Matheron (dans « l'approche anthyphérétique [...] le rapport est défini comme la suite des quotients partiels fournie par l'algorithme dit d'Euclide », Euclide, *Les Éléments*, vol. 2, traduction et commentaires par B. Vitrac, p. 515) ; dans son étude, l'anthyphérèse permet de construire génétiquement l'essence d'un rapport (*ratio*) et

L'expression « *uno intuitu* » (E II, prop. 40, sc. 2) est utilisée par Hudde dans le *De reductione aequationum* pour exprimer qu'un résultat se trouve facilement et presque sans calcul (p. 412 de la seconde édition latine de la *Géométrie*, 1659) ; on pense alors également à la fin de l'exemple tel qu'il est donné dans le *Tractatus de intellectus emendatione* : « intuitivement, sans faire aucune opération », § 24. Or, dans le *Court Traité*, la fin de l'exemple est la suivante : « par son intuition il voit immédiatement la proportion et tous les calculs » ; Filippo Mignini interprète ce passage, en confirmant son interprétation par le *Tractatus de intellectus emendatione*, en affirmant qu'il s'agit ici de « voir immédiatement la proportion des nombres, c'est-à-dire tous les calculs et leurs résultats, sans avoir besoin de les effectuer »[33]. Mais, précisément, dans ce passage du *Court Traité*, il n'est pas écrit « la proportion c'est-à-dire tous les calculs » ; il y est écrit « la proportion *et* tous les calculs », lesquels ? Ceux liés à la mise en œuvre de la règle de trois, règle qui donne son nom[34] à l'exemple dans le *Court Traité* ? Il peut sembler surprenant de nommer

de concevoir génétiquement une proportion, c'est-à-dire de considérer VII, déf. 21 des *Éléments* comme une définition génétique comparable à la définition euclidienne de la sphère (dans le cas de l'*Éthique*, il faut remarquer que l'essence du rapport de 1 à 2 serait déterminée, en conservant le cadre défini par Alexandre Matheron, par aphérèse). Une autre approche consisterait à se tourner vers le Livre V. Dans les *Commentaria* de Clavius, la définition 4 du Livre V est la suivante : « Proportio vero est rationum similitudo » (Clavius, *op. cit.*, p. 167), il ajoute qu'il s'agit ici de ce que « les Latins appellent *proportionalitas* » et il fait suivre cette définition d'un long exposé sur la théorie des proportions (qui contient une très longue liste d'exemples numériques – ce que l'on peut comparer à la très courte explication apportée par Clavius à la définition 24 du Livre VII [c'est-à-dire VII, déf. 21 dans l'édition de B. Vitrac]). Dans le chapitre intitulé « Les incompréhensions du XVIIe siècle », Jean-Louis Gardies donne l'exemple de la position de Hobbes pour mettre en évidence qu'à partir de la définition « *Est proportion la similitude des raisons* », on « pense naturellement la proportion à partir de la raison » et on « inverse le sens du texte [proprement euclidien] » (Jean-Louis Gardies, *L'Héritage épistémologique d'Eudoxe de Cnide. Un essai de reconstitution*, Vrin, 1988, p. 126). Faudrait-il considérer que Spinoza a tiré une leçon des réflexions des mathématiciens au sujet de la *ratio*, de la notion de *contenance* de Tacquet à celle de *quantuplicité* de Wallis (*contenance* et *quantuplicité* sont étudiées par Jean-Louis Gardies ; remarquons par ailleurs que, dans les *Lectiones Mathematicae*, Barrow affirme contre Borelli, Tacquet, Mersenne, Hobbes et Wallis qu'une raison (*ratio*) est une pure relation (*relatio*)) – recherches rendues nécessaires par l'*inversion* décrite par Jean-Louis Gardies ? Quoi qu'il en soit, il semble bien, qu'en homme du XVIIe siècle, Spinoza pense la proportion à partir de la raison.

33. Spinoza, *Œuvres* I, *Premiers Écrits*, Paris, PUF, 2009, p. 457.

34. « Un exemple tiré de la règle de trois », II, 1 ; « notre exemple de la règle de trois », II, 4 ; « l'exemple de la règle de trois », II, 21.

l'exemple en utilisant le nom de ce dont on cherche à s'affranchir – façon de désigner l'exemple que l'on ne retrouve ni dans le *Tractatus de intellectus emendatione* ni dans l'*Éthique* (dans ces deux textes l'exemple est introduit de la même manière sans recevoir de nom) ; pourrait-on envisager une autre interprétation ? Existe-t-il une évolution interne au *Court Traité* qui ferait passer, dans l'exemple mathématique, de « la proportion et tous les calculs » à « la proportion en elle-même » ? Quelque chose comme une mise à l'écart progressive des calculs. Dans un premier temps (II, 1) « la proportion et tous les calculs », dans un deuxième temps (II, 4) les calculs (« ayant fait la division et la multiplication ») sont nettement séparés de « contempler la proportion » et, enfin, dans un troisième temps (II, 21), une disparition des calculs et une séparation entre la proportion en elle-même et la règle : « il y a en nous plus de puissance provenant de la compréhension de la *proportion en elle-même* que de la compréhension de *la règle* de la proportion ». Mais dans cette interprétation, l'exemple du *Tractatus de intellectus emendatione* serait chronologiquement postérieur au *Court Traité* ; il serait rédigé au terme d'une évolution interne au *Court Traité*.

4. L'affirmation enveloppée par une idée

Cette *affirmation* est très liée au *Tractatus de intellectus emendatione* et aux exemples géométriques qu'il contient : « pour connaître l'essence du triangle il n'est besoin de connaître l'essence du cercle », § 34 ; « Notez que nous ne cherchons pas ici comment la première essence objective est innée en nous. Car cela relève de l'étude de la nature, où ces questions sont expliquées plus amplement, et où l'on montre en même temps qu'en dehors de l'idée il n'y a aucune affirmation ni négation, ni aucune volonté », § 34, note n (première occurrence d'*affirmatio* dans le *Tractatus de intellectus emendatione*) ; « ce qu'elles [des idées simples] contiennent d'affirmation est adéquat à leur concept et ne s'étend pas au-delà », § 72[35]. Les exemples géométriques d'E II, prop. 49, dém. (« cette affirmation [les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits] appartient à l'essence de l'idée du triangle et n'est rien d'autre qu'elle ») et de TIE, § 72 (la définition de la sphère) sont-ils donnés pour la même raison : placer « sous nos yeux quelque idée vraie dont nous savons avec la plus grande certitude que son objet *dépend de notre force de penser* » (TIE, § 72) ? La répétition, en somme, par la géométrie, de ce qui, dans le *Tractatus de intellectus emendatione*, était dirigé contre Descartes.

35. Paragraphe dans lequel le terme *affirmatio* apparaît pour la première fois (en dehors des notes – de la note n du § 34) dans le *Tractatus de intellectus emendatione* ; le terme *conceptus* est principalement utilisé dans les paragraphes 72 et 73.

ANNEXE II

Sur l'abrégé de physique de l'*Éthique*

André Charrak

Les recherches récentes ont montré que les pages comprises entre les propositions 13 et 14 de la deuxième partie, dirigées vers une meilleure intelligence du fonctionnement du corps humain, relèvent entièrement d'une adhésion aux principes mécanistes et non d'une forme de vitalisme[1] : il n'est pas utile de répéter les arguments bien établis qui fixent ainsi le cadre des thèses de Spinoza. Mais cet acquis interprétatif rend d'autant plus importante la compréhension des décisions, à la fois fondamentales et contextualisées, qui donnent une figure spécifique au mécanisme dont la deuxième partie fournit le sommaire. On ne trouvera donc pas ici un commentaire complet de ce que les commentateurs ont coutume d'appeler l'abrégé de physique, mais un essai pour rendre son orientation plus lisible parmi les interprétations concurrentes du mécanisme produites avant Leibniz ; aussi s'attachera-t-on surtout à la théorie des corps simples, celle des composés (et à terme du corps humain) ayant fait l'objet de plus nombreuses études.

Une compréhension complète de ce texte requiert, d'une part, que soit identifié le travail de Spinoza sur l'héritage cartésien et, d'autre part, que l'on situe sur cette base le type d'explication à laquelle une physique doit aboutir.

1) Il est certes évident que Spinoza critique les fondements métaphysiques des principes du mécanisme cartésien : « je n'ai pas craint d'affirmer jadis que les principes des choses de la nature admis par Descartes sont inutiles, pour ne pas dire absurdes[2] ». C'est en particulier la thèse d'une cause première immatérielle du mouvement des corps qui est rejetée, mais il vaut la peine de se faire une idée plus circonstanciée de sa version cartésienne. D'une part, le mouvement est créé et conservé comme une quantité *globale* dans un monde où, pour le reste, tout

1. R. Andrault, *La Vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris, Champion, 2014, p. 90.
2. Lettre 81, à Tschirnhaus, 5 mai 1676, trad. Appuhn, *in* Spinoza, *Œuvres*, t. IV, 1966, rééd. 2001, Paris, Flammarion, « GF », p. 351.

se forme dans des conditions de fluidité universelle et, partant, selon des séries causales rigoureusement matérielles. D'autre part, les auteurs qui, précisément, ont voulu considérer la physique cartésienne dans son déploiement, en mettant entre parenthèses son assise métaphysique, ont affirmé que, suivant les principes de Descartes lui-même, tout se passe *comme si* le mouvement était essentiel à la matière[3]. Ce qui constitue sans doute un contre-sens du point de vue de l'intelligence des principes proprement dits est une interprétation plus admissible de leur productivité dans l'explication effective de l'organisation du monde matériel et ces réceptions témoignent qu'une lecture plus déliée du rapport de Spinoza à la physique de Descartes est nécessaire[4].

De fait, s'il critique les affirmations cartésiennes sur la *cause* du mouvement, Spinoza écrit l'abrégé de physique en tirant parti de l'exposé que Descartes a livré dans les *Principia philosophiae* sur la *nature* de ce mode et, plus précisément, en se référant à la définition exposée dans les articles 24 et suivants de la deuxième partie de l'ouvrage de 1644, qui corrige les énoncés du *Monde*.

2) Cette proximité, assortie de corrections fondamentales qu'il faut bien sûr repérer, tient à ce que le programme cartésien, en physique, est gouverné dans son orientation d'ensemble par une demande d'intelligibilité qui, en elle-même, convient au but recherché par Spinoza et qui n'est pas réductible au choix du mécanisme généralisé. Elle prend, chez les deux auteurs, une figure spécifique qui les distingue fondamentalement des décisions essentielles de Galilée ou de Huygens – cela se vérifie dans l'énoncé de certains principes fondamentaux, on le verra. Car il ne s'agit pas de préparer la mathématisation effective des systèmes mécaniques, mais de garantir que, quelque obscure que nous demeure la complexion intime des corps, elle ne dépend que de l'emboîtement des effets de la causalité mécanique. L'abrégé de physique exposé dans la deuxième Partie de l'*Éthique* porte témoignage de l'effort accompli par Spinoza pour clarifier cette orientation et, à terme, pour l'infléchir en un sens convenant davantage à l'explication du vivant.

3. Voir Maupertuis, Lettre X, *Œuvres*, 1768, reprint Hildesheim, Olms, 1974 : t. II, p. 272–274.
4. En ce qui concerne la première interprétation d'ampleur de l'héritage cartésien en physique, livrée dans les *Principes de la philosophie de Descartes*, on consultera avant tout l'étude fondatrice d'A. Lécrivain, « Spinoza et la physique cartésienne », I, *Cahiers Spinoza*, n° 1, Paris Réplique, 1977, p. 235–265 ; II, *Cahiers Spinoza*, n° 2, 1978, p. 93–206. Dans son analyse, Lécrivain ne formule pas d'hypothèse sur les transformations qui marquent cette réception dans l'*Éthique*.

La première séquence de ce texte livre une phoronomie pure, où l'on n'envisage dans le mobile aucune diversité de parties ni, partant, de figure, pour n'y considérer que les états de repos ou le mouvement. Elle s'ouvre sur un axiome peu commenté qui, pourtant, inscrit déjà la mécanique spinoziste sous un horizon bien déterminé : « Tous les corps soit se meuvent, soit sont en repos. » Ce qui doit frapper réside à la fois dans l'alternative tranchée et dans les conditions d'isolement où elle est mise en place : tous les corps, *soit* sont dans un état de mouvement, *soit* sont dans un état de repos, ces états pouvant manifestement être attribués au mobile en lui-même, puisqu'il n'est fait mention d'aucun référentiel permettant de les estimer. Pour souligner commodément ce point, on peut songer par contraste aux termes dans lesquels Kant ouvrira quant à lui l'étude du mouvement : « tout mouvement qui est l'objet de l'expérience est seulement relatif » à un référentiel (un espace), lui-même relatif à un autre, en sorte que « la matière, en mouvement par rapport au premier espace, peut être dite au repos par rapport au second[5] ». Or ce n'est pas faute de disposer de l'information de Kant sur la relativité mécanique que Spinoza s'abstient, plus d'un siècle auparavant, de mentionner tout référentiel dans l'attribution du mouvement : tout au contraire, il s'inscrit en réalité dans la suite du refus *explicite* d'une telle approche qui a conduit Descartes à rechercher, dans les *Principia philosophiae*, ce qui fait le mouvement vrai d'un corps. À partir de l'article 24 de la deuxième partie de l'ouvrage, Descartes critique la définition du mouvement qu'il donnait dans le *Monde* (et qui est désormais dite selon l'usage commun) comme transport d'un lieu en un autre, en réécrivant certains aspects du modèle relativiste du bateau qu'utilisait Galilée (à partir de Copernic) : l'enjeu est alors de corriger l'indétermination qui affecte la relativité du mouvement afin d'atteindre le mouvement *ex rei veritate*, comme un état qui appartient véritablement au corps. Cette décision et le refus cartésien de considérer la relativité comme un vrai principe annoncent la demande d'une explication causale et non d'une expression calculatoire des échanges mécaniques. L'élimination du référentiel dans l'attribution, au corps simple, du mouvement ou du repos, inscrit Spinoza dans la même voie.

Quoi qu'il en soit, l'opposition entre le repos et le mouvement (axiome 1) et les degrés de grandeur de ce mouvement (sans égard, dans l'axiome 2

5. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Akademie-Ausgabe, tome IV, p. 481 ; *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 379.

précédant le corollaire, à la composante directionnelle qui sera introduite ensuite) constituent les deux dimensions des variations *purement modales* qui distinguent les corps les uns des autres et confèrent aux relations qu'ils entretiennent la structure ordonnée esquissée dans la première partie de cet abrégé de physique. Aussi le lemme 1 prévient-il l'erreur consistant à différencier les corps par la substance[6]. Cette perspective consiste à penser la matière « abstraitement, autrement dit superficiellement, en tant évidemment que nous "l'imaginons[7]" », car un tel critère d'individuation des corps conduit à projeter sur la substance elle-même les différences entre les parties de l'étendue et les moments de la durée. On reviendra sur cette abstraction, car il reste à comprendre en quoi cette erreur dans l'attribution du titre de substance a des conséquences dans la définition du programme d'une physique.

Ce qui va être exposé s'agissant des corps les plus simples doit mettre en place les éléments d'une théorie des échanges mécaniques et le passage à ce niveau s'effectue dans le lemme 2, dans sa démonstration et dans le lemme 3. Sur le fond de la commune appartenance des corps à l'attribut de l'étendue, Spinoza dégage dans son aspect le plus général le cadre qui accorde leurs différents mouvements : les deux paramètres énoncés dans les axiomes 1 et 2 sont susceptibles de variations qui rendront compatibles les unes avec les autres les situations de ces choses singulières. Il n'est question, à ce niveau de formalité, que du seul fait qu'il y ait ou non *du* mouvement, lequel possède nécessairement une grandeur. La question de la cause du mouvement n'est abordée *qu'ensuite*, dans le lemme 3 : les changements finis de choses déterminées n'ont leur cause prochaine que dans d'autres choses finies (E I, prop. 38), en sorte que la persévérance dans tel état de mouvement ou dans l'état de repos (examinée dans le premier corollaire de l'abrégé de physique) ne résulte que de l'absence d'une rencontre qui, seule, impliquerait certains changements pour rendre compatibles les états résultants. Il est certes fort surprenant, du point de vue de la théorie physique, que rien ne soit dit à ce stade de la composante directionnelle ; toutefois, outre qu'aucun auteur de ce temps ne conçoit de toute

6. Ce ne sont pas seulement, ni peut-être essentiellement, des explications de l'individualité par la composition hylémorphique qui se trouvent ici réfutées. Descartes lui-même, tout en développant une conception purement mécaniste du corps individuel (voir plus loin), admettait d'appliquer le nom de substance à une partie solide de matière (ainsi une main) séparée des autres (*Réponses aux quatrièmes objections*, AT IX-1, p. 173).

7. E I, prop. 15, SC.

façon une véritable grandeur vectorielle, il faut prêter attention à l'ordre des arguments, qui en révèle les véritables enjeux. S'il est établi depuis la première partie que Dieu ne doit pas être considéré comme la cause *prochaine* des choses finies, ces pages ajoutent en effet un élément important : les changements dans le repos et le mouvement étant réputés réductibles à la façon dont les diverses situations des corps sont rendues compatibles (ce qui est établi en premier lieu), il n'est pas besoin de chercher le fondement de la conservation des états (qui suit dans la présentation de l'abrégé) ailleurs que dans l'absence d'une nouvelle interaction entre des corps ou un ensemble de corps. Spinoza procède ainsi à ce qu'on pourrait considérer comme une naturalisation des conditions d'inertie, là où Descartes devait quant à lui recourir à l'immutabilité divine[8] – on sait que Spinoza critique ce point à plusieurs reprises[9].

Encore faut-il évaluer la portée épistémique du proto-principe d'inertie dégagé dans ce texte. Il est de fait qu'à cet égard, Spinoza demeure tributaire d'une orientation cartésienne qui, simplement, servira dans la suite un objectif proprement spinoziste, savoir l'explication des conditions dans lesquelles les corps composés vivants peuvent ou non se maintenir en vie. Dans l'exposé du corollaire de l'abrégé de physique, il ne s'agit que d'atteindre le fondement causal de la persévérance des états de mouvement ou de repos dans un corps *singulier* : « Si au contraire A est supposé se mouvoir, *à chaque fois que nous portons attention à A seulement*, nous ne pourrons rien affirmer de lui, sinon qu'il se meut[10]. » Autrement dit, ce qu'en lisant ces lignes on fut souvent tenté, par commodité, de qualifier d'inertie n'est énoncé qu'à propos du corps considéré isolément et ces formulations ne rendent pas possible une compréhension moderne et, pour tout dire, galiléenne du mouvement inertiel comme condition d'engendrement d'une théorie de la relativité mécanique, qui permettrait de fonder une approche calculatoire par comparaison entre différents référentiels.

8. Sur les attendus de cette opposition, voir D. Garber, « Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus », *Studia Spinozana*, 1994, 10, p. 43–58.

9. En toute rigueur, chez Descartes, Dieu n'est pas la cause *prochaine* de l'état physique des corps (en particulier du point de vue d'une phoronomie), puisque l'acte de conservation ne s'exerce qu'au niveau du bilan global de repos et de mouvement dans le monde (*Principia philosophiae*, II, art. 36). Au fond, même si le Dieu de Descartes est la cause première *immatérielle* du mouvement (et à cet égard la critique spinoziste porte évidemment), l'argumentation de l'*Éthique*, envisagée dans ses différents niveaux, atteindrait plutôt des thèses occasionnalistes.

10. Souligné par nous.

Ainsi se trouve confirmée la demande d'intelligibilité spécifique que laissait attendre le premier axiome, où le mouvement n'était référé à aucun système de référence : il s'agit essentiellement d'atteindre les causes des changements mécaniques et non les lois mathématiques qui les régissent. Spinoza demeure ainsi tributaire des exigences qui encadraient la définition cartésienne du mouvement « selon la vérité de la chose » atteinte dans les *Principia* de 1644, qui supposait précisément d'éliminer la clause de relativité galiléenne pour atteindre le mouvement vrai d'*un* corps. Aussi bien n'est-il pas très heureux de qualifier la physique de Spinoza, telle qu'esquissée dans ces pages, de « relationnelle », au motif que la cause des mouvements s'étend de proche en proche à toute la nature : cette mécanique ne l'est absolument pas en un sens technique et il n'y a pas lieu de s'en étonner, compte tenu des réserves de Spinoza sur la dimension imaginaire que comporte l'application du calcul à l'explication de la nature.

C'est là ce qui donne une portée épistémique à la critique d'une compréhension des corps singuliers suivant l'imagination, où l'on ne se maintient pas au niveau simplement modal (celui de leurs mouvements) lorsqu'il s'agit de les distinguer et où l'on présume que chaque corps est une véritable substance. On trouve dans la correspondance un exposé plus ample de la signification, en physique, de cette erreur fondamentale qui revient à projeter sur le niveau substantiel les distinctions abstraites qui, précisément, ne sont là que pour servir le calcul : « [...] la mesure, le temps et le nombre ne sont rien que des manières de penser ou plutôt d'imaginer », en sorte que « les modes mêmes de la substance ne pourront jamais être connus droitement, si on les confond avec ces êtres de raison que sont les auxiliaires de l'imagination[11] ». L'approche relativiste du mouvement, qui donne son sens proprement galiléen à l'inertie et qui est formalisée par Huygens, outre qu'elle ne permet pas, selon Descartes, de comprendre le mouvement vrai d'un corps que Spinoza prend également en vue, assortit la mécanique d'un programme calculatoire : celui-ci n'est pas exclu mais ne saurait en lui-même, compte tenu de sa dépendance par rapport aux auxiliaires de l'imagination[12], définir la demande d'intelligibilité essentielle dans l'examen des phénomènes. Celle-ci doit plutôt résider dans une explication causale qui,

11. Lettre 12, à L. Meyer, 20 avril 1663, éd. cit., p. 354.

12. Les *auxilia* mathématiques permettent « d'insérer les choses singulières changeantes dans des protocoles expérimentaux » (P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1994, p. 267).

en ce qui concerne l'orientation des concepts mis en jeu (sinon, bien sûr, leur fondement), inscrit l'abrégé de physique dans une voie ouverte par Descartes.

S'agissant des suites du lemme 3, on rappellera enfin que l'identification de la cause du mouvement des corps dans la série purement matérielle des échanges mécaniques, suivant un schéma que dégage la démonstration, sera de grande importance dans l'explication de la nature humaine – et, pour le coup, elle sera clairement dirigée contre l'hypothèse cartésienne sur le fonctionnement du composé psycho-physique. Elle permettra d'éviter de chercher dans l'âme la cause prochaine des changements survenant dans le corps : « le mouvement et le repos du corps doivent tirer leur origine d'un autre corps, qui lui aussi a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre ; et absolument tout ce qui a son origine dans un corps a dû tirer son origine de Dieu en tant qu'il est considéré comme affecté de quelque mode de l'étendue et non pas en tant qu'il est considéré comme affecté de quelque mode du penser[13] ».

L'examen du mouvement des corps simples et de leurs relations mécaniques ne donne pas lieu, en première lecture, à une théorie du choc qui, après Descartes, devrait comprendre l'énoncé d'un *corpus* de règles dûment dénombrées ; mais une fois encore, la présentation économique de Spinoza est déterminée par des choix très instructifs. Le cadre général est fixé dans l'axiome 1 suivant le corollaire du lemme 3, dont il ne faut pas mésinterpréter le contenu : il ne s'agit pas, comme on a pu le croire, d'introduire l'idée d'une relativité du mouvement, mais de dégager dans sa formalité un principe de composition des mouvements – la meilleure illustration se trouverait sans doute dans la situation du milieu qui, tout à la fois met un corps en mouvement ou le détourne (premier cas) et que le corps modifie lorsqu'il y circule (deuxième cas). Or il s'agit là des conditions concrètes du mouvement dans le monde et c'est sans doute sous ce point de vue qu'il faut envisager l'unique quasi-règle du choc produite par Spinoza dans l'axiome qui suit, qui introduit enfin une composante directionnelle dans la phoronomie de l'abrégé : les angles d'incidence et de réflexion de la trajectoire du corps en mouvement sont égaux lorsque le corps choqué est trop grand pour être mû. Il est vrai qu'en elle-même, cette règle ne définit qu'un cas particulier des rencontres entre les corps ; mais il faut derechef la lire en regard des règles dénombrées par Descartes, qui n'étaient pas supposées se rencontrer dans la nature : l'abstraction qui caractérisait celles-ci, en effet,

13. E III, prop. 2, dém.

résidait dans le fait qu'elles concernaient toutes des chocs survenant suivant une trajectoire rectiligne, là où les conditions de fluidité universelle du monde cartésien font que tout mouvement effectif est composé et s'inscrit dans un cercle de matière[14]. En choisissant de n'étudier que le cas d'un choc survenant selon une trajectoire oblique, Spinoza s'applique tout simplement à la situation (que Descartes laissait volontairement de côté) survenant le plus fréquemment dans la nature, en la réduisant certes à ses aspects purement géométriques.

La théorie des corps composés, fondée sur les principes de la phoronomie élémentaire (où il n'est question que du repos, du mouvement et de ses différents degrés), fait immédiatement suite à l'examen de la situation décrite dans les axiomes. En effet, il s'agit d'abord d'examiner les conditions qui déterminent, au sein d'un milieu, la cohésion de certains corps (comme celui qui provoquait le rebond examiné dans l'axiome 2) dont les parties unies entre elles forment un individu.

Il est manifeste que l'explication du corps individuel composé se distinguera nettement de l'approche de Descartes, qui ne définissait l'individualité du corps que par le mouvement commun de ses parties : un corps, c'est tout simplement ce qui se meut ensemble[15]. Cette conception correspond, à la limite, au premier cas mentionné par Spinoza dans la Définition, mais l'individualité est étendue à la situation beaucoup plus importante où la relation au milieu est telle que les parties du corps composé se communiquent « leurs mouvements les uns aux autres selon un certain rapport bien précis ». Ce rapport ne fait pas l'objet d'une estimation quantitative et, à dire le vrai, il n'est pas même conçu comme une véritable proportion dans les énoncés de l'*Éthique*[16]. Un point doit cependant être souligné : dans le cas des corps

14. Dans son commentaire des *Principia philosophiae* (IIe Partie, déf. 9), Spinoza fournissait une présentation détaillée (et saluée par ses lecteurs du XVIIe siècle) de cette thèse essentielle sur la circulation en anneau de la matière. Curieusement, elle n'est pas traitée dans l'abrégé de physique, alors qu'elle s'illustre par exemple dans la circulation du sang.

15. La définition cartésienne de l'individualité d'un corps composé est amplement critiquée : ainsi par Cordemoy (*Six Discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme*, 1er Disc. : « Des corps et de la matière », in *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1968, p. 99) et surtout par Leibniz (voir par exemple le *De Ipsa Natura*, § 13, *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. Gerhardt, Berlin, 1875–1890, reprint Hildesheim, Olms, 1960–1961, t. IV, p. 513).

16. Sur cette distinction et, plus généralement, sur la signification de ce rapport, on consultera l'ouvrage de R. Andrault (*op. cit.*).

simples, la conservation de l'état de repos ou de mouvement découlait de leur essence individuelle; en revanche, les mouvements peuvent changer (et en réalité changent constamment) à l'intérieur des corps composés sans que soit détruite leur individualité, pourvu que se trouve maintenu le rapport déterminé qu'entretiennent les mouvements de leurs parties. Par extension on peut comprendre qu'un corps plus complexe est davantage capable de conserver sa forme malgré les changements plus nombreux qui l'affectent, le scolie suivant les lemmes établissant qu'« un individu composé peut être affecté de beaucoup de manières, tout en conservant néanmoins sa nature » – l'abrégé de physique se refermera au reste sur l'application de cette thèse au corps humain (Postulat 6).

Une première évaluation du rapport constant que Spinoza associe à la conservation de l'individualité des composés réside dans l'examen des corps fluides, mous et durs. Ce développement capital assure le passage vers la physique concrète, ainsi que c'était le cas chez Descartes qui, avant de passer à l'explication des phénomènes, consacrait la dernière séquence de la deuxième partie des *Principia* à une théorie de la fluidité. Et bien que Spinoza aborde cette question à partir d'une conception plus déliée de l'individualité, il récupère les acquis de l'exposé cartésien lorsqu'il définit les corps durs, dans l'axiome 3 : « Selon que les parties d'un individu, c'est-à-dire d'un corps composé, s'appliquent les unes sur les autres selon des surfaces plus ou moins grandes, on peut avec d'autant plus de difficulté ou de facilité les contraindre à changer de place » ; puis « de là, j'appellerai *durs* les corps dont les parties s'appliquent les unes sur les autres selon de grandes surfaces ». On doit ici se référer à l'analyse que Descartes produisait des changements survenant à l'intérieur d'un anneau de matière en circulation (dans un passage amplement commenté par Spinoza dans l'ouvrage paru en 1663). L'article 35 de la deuxième Partie des *Principes de la philosophie* établit en effet que les plus petites parties se divisent plus facilement que les grandes, qui occupent un lieu tel que leur mouvement se trouve ralenti. Autrement dit, un corps se divise d'autant moins facilement qu'il est plus grand. Ce n'est donc pas seulement au niveau métaphysique, mais au plan du développement même de la science que les thèses atomistes se voient également renversées chez les deux auteurs : les corps les plus grands sont aussi les plus durs, Spinoza adossant cet énoncé général à l'examen détaillé des conditions de la cohésion des natures individuelles.

En conséquence, il est patent que la quantité de matière doit être prise en compte dans l'évaluation du rapport constant qui fait l'individualité : c'est l'objet

des lemmes suivants, où l'on envisage le maintien de la nature de l'individu selon une relation d'égalité entre les parties qu'il perd et les corps qu'il peut acquérir à une même place (lemme 4), puis selon une relation de proportionnalité conservée dans la grandeur des parties qui augmentent ou diminuent (lemme 5). On peut y lire les structures globales qui encadreront les explications de détail de la nutrition puis de la croissance et qui seront complétées dans les lemmes suivants afin de préparer l'étude de toutes les fonctions d'un être vivant[17].

Le scolie examine les degrés de complexité croissante des individus intégrés (de la pierre au corps humain), jusqu'à envisager la nature entière comme un individu « totalement intégré et infiniment complexe[18] ». Dans la suite des définitions du mouvement consultées par Spinoza et en examinant le problème de la participation du mouvement d'un mobile au mouvement d'un autre, Descartes produisait également un schéma d'intégration conduisant finalement à considérer que le mobile participe en réalité à une série in[dé]finie « d'autres transports, en tant qu'il fait partie de quelques autres corps qui se meuvent diversement[19] » jusqu'au niveau du monde tout entier. Mais cette extrapolation n'était destinée qu'à revenir à la définition du mouvement comme translation d'un voisinage en un autre. La comparaison des deux textes permet d'identifier clairement une différence fondamentale : si l'emboîtement que Spinoza prend en vue présuppose certes l'universalité des principes de la mécanique, il reste qu'il concerne des niveaux spécifiques d'individualité qui sont distingués en fonction des conditions énumérées dans les lemmes 4 à 7, relatives à la complexité et à l'intégration des corps composés.

Il y a là un point essentiel pour comprendre l'infléchissement le plus important qu'en physique, Spinoza impose à une demande d'intelligibilité largement inspirée de Descartes. Le passage à l'explication des corps vivants et, tout spécialement, à la description du corps humain, chez Descartes, était conçu comme une application très complexe et, dans la chaîne des raisons, fort dérivée des principes généraux de la physique. En plus du recours normal à l'expérience pour retenir les hypothèses les plus performantes, il tolérait des formulations (sinon des principes, selon nous) téléologiques pour justifier de certains aspects

17. Voir F. Duchesneau, « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », *Cahiers Spinoza*, n° 2, 1978, Paris, Réplique, p. 278 *sq*.
18. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 58.
19. *Principes de la philosophie*, II, art. 31, AT IX-2, p. 80.

précis du montage psycho-physique : c'est bien la « bonté » de Dieu qui se manifeste dans l'appariement précis de telles séries nerveuses mécaniques et de tels sentiments[20]. Sans doute l'énoncé des lemmes est-il destiné, chez Spinoza, à éviter cette sorte de résurgence du finalisme qu'il reproche généralement à Descartes dans l'explication des fonctions organiques[21]. Ces paragraphes fournissent en quelque sorte les modules à partir desquels il doit être possible d'analyser la structure d'un corps vivant complexe *en orientant l'explication* sans recourir à une téléologie implicite. Mais les postulats qui, consacrés au corps humain, concluent l'abrégé de physique n'échappent pas à l'enracinement cartésien de la démarche ainsi mise en place.

On prêtera attention au titre de *postulats* donné à ces dernières lignes du sommaire de physique donné dans l'*Éthique* : ces énoncés ne sont pas dûment démontrés mais sont requis pour la construction même du problème posé, celui de l'explication du corps humain[22]. En un certain sens, leur valeur est donc assez proche de celle que Descartes reconnaissait aux explications de détail des phénomènes complexes. On s'attachera donc pour conclure au degré de certitude que Spinoza prête à l'abrégé de physique.

Les commentateurs ont souvent souligné que cet exposé ne satisfaisait pas entièrement Spinoza : « jusqu'ici il m'a été impossible de rien disposer avec ordre sur ce sujet[23] ». En dehors de cette indication à laquelle il est impossible, pour le coup, de donner une suite positive, l'occasion est offerte, dans l'*Éthique*, de suivre Spinoza dans l'estime des conclusions concernant la physiologie. Dans les pages introduites par l'énoncé des postulats sur le corps humain, il produit une évaluation assez précise des explications (en l'occurrence sur le fait de se représenter imaginairement comme présentes des choses qui n'existent pas) établies suivant les principes donnés dans l'abrégé de physique : « Et il peut se faire que cela provienne d'autres causes ; mais il me suffit ici d'en avoir montré une, par laquelle je puisse exposer la chose comme si j'en avais montré la vraie cause. Je ne crois pas cependant être très éloigné de la vraie, puisque

20. C'est en particulier le cas dans la sixième des *Méditations métaphysiques*.

21. Voir F. Duchesneau, *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, « Mathesis », 1998, p. 146–147.

22. Sur la question plus ample du statut de la physique, voir P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2006, p. 17 *sq*.

23. Lettre 83, à Tschirnhaus, 15 juillet 1676, éd. cit, p. 354.

tous les postulats que j'ai admis ne contiennent rien qui ne soit établi par l'expérience, de laquelle il ne nous est pas loisible de douter une fois que nous avons montré que le corps humain existe tel que nous le sentons[24] ». La valeur de l'exposition produite dépend donc du fait qu'elle est à la fois conforme à l'expérience et déduite des postulats les plus solidement établis. On trouve là une transposition très frappante des raisons que fournit Descartes pour fixer le niveau de certitude des explications relatives au détail des phénomènes et, en particulier, à ceux dont nous ne pouvons démêler toute la complexité (et il mentionne explicitement la médecine) – si elles ne sont pas exclusives d'explications concurrentes, du moins ces hypothèses sont-elles déduites des vrais principes et compatibles avec les expériences : « (...) je croirai avoir assez fait, si les causes que j'ai expliquées sont telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons dans le monde, sans m'enquérir si c'est par elles ou par d'autres qu'ils sont produits. Même je crois qu'il est aussi utile pour la vie, de connaître des causes ainsi imaginées, que si on avait la connaissance des vraies », puisque la série causale « est réputée semblable, en ce qui regarde les effets sensibles[25] ». Ce parallèle doit inspirer une leçon supplémentaire en ce qui concerne les lectures cartésiennes de Spinoza. Il se trouve que ces articles comptent parmi ceux que Descartes modifia le plus lorsque l'abbé Picot traduisit les *Principia philosophiae* : l'essentiel des lignes que l'on vient de citer et qui semblent si précisément utilisées par Spinoza n'apparaissent que dans les compléments ajoutés par Descartes lui-même au texte français. Mais lorsque Glazemaker rédige la traduction néerlandaise du texte latin des *Principia*, il consulte la traduction Picot et tient ainsi compte des ajouts de 1647[26] : Spinoza, qui possède dans sa bibliothèque, outre l'original latin, cette version néerlandaise, a donc pu les connaître et l'*Éthique* porte ainsi la trace des ultimes perfectionnements que Descartes apporta à ses propres principes.

Le statut quasi-hypothétique de ces explications qui, pour autant, ne laissent rien à désirer est évidemment pensé conformément au degré de certitude que Descartes associait au recours aux expériences dans l'explication des phénomènes. Cela donne un sens plus déterminé à l'idée suivant laquelle

24. E II, prop. 17, sc.

25. *Principes de la Philosophie*, IVe Partie, art. 204, AT IX-2, p. 322–323.

26. Voir C.L. Thijssen-Schoute, « Jan Hendrik Glazemaker, de zeventiende eeuwse aartsvertaler », in Thijssen-Schoute, *Uit de Republiek der Letteren*, Den Haag, Nijhoff, 1967, p. 206–261.

« ce que peut un corps, personne jusqu'ici ne l'a déterminé[27] ». Cet énoncé prescrit d'éviter de mobiliser quelque détermination de l'âme en sous-estimant ce qui résulte de la structure mécanique infiniment complexe du corps humain : « l'expérience n'a jusqu'ici enseigné à personne ce qu'un corps peut faire en vertu des seules lois de la nature considérée exclusivement comme corporelle ». La détermination des principes fondamentaux de la phoronomie n'aboutit pas à une intelligibilité transparente des mécanismes intimes du corps humain en vue desquels ces principes sont établis.

27. E III, prop. 2, sc.

ANNEXE III

Tableau de la vie affective

Pierre-François Moreau

Ce tableau reprend l'ensemble de la vie affective, donc comprend non seulement les affects proprement dits mais aussi des traits de comportement considérés parfois comme des affects et que Spinoza mentionne pour dire qu'ils n'en sont pas – ou qu'il n'en parlera pas.

Malgré la richesse des nuances et des exemples, le traitement systématique des affects dans l'*Éthique* est construit selon un processus rigoureux en cinq étapes :

1°) la déduction génétique (IIIe partie, prop. 9–59) où Spinoza réorganise, à partir de sa problématique propre, un matériel descriptif et terminologique issu pour l'essentiel de Descartes lu en traduction latine ;
2°) les définitions qui, à la fin de la troisième partie, en redonnent une présentation d'ensemble (DA 1–48) – ces deux premières séries sont explicatives et non évaluatives ;
3°) l'évaluation des principaux de ces affects en fonction des trois critères du bien dans la quatrième partie (prop. 41–58 et 59–65) ;
4°) l'insertion de ces affects une fois évalués dans le cadre des règles de conduite dans l'appendice de la quatrième partie (chap. 10 sq.) ;
5°) l'exclusion de certains affects et la transformation de certains autres sous le règne de la liberté (cinquième partie).

Seuls les principaux affects apparaissent dans les cinq séries ; mais on remarquera que même les séquences incomplètes permettent de reconstituer la logique du raisonnement de la déduction au dépassement final.

Les noms sont ici classés dans l'ordre où ils sont rangés au sein de la deuxième série ; ceux qui n'y apparaissent pas (ni dans les définitions ni dans les explications) ont été rejetés à la fin du tableau et munis de numéros complémentaires. La liste des occurrences n'est pas exhaustive mais repère les points nodaux : apparition, implication causale, identification partielle ou totale avec un autre affect ; évaluation ; destruction ou transformation dans la

dernière série (on notera en particulier les cas de *acquiescentia* et de *amor*). On a indiqué entre parenthèses les passages où un adjectif ou un adverbe de même racine semble représenter le substantif (*humanitas*; *impudentia*). Lorsqu'un affect a fait l'objet d'une note précisant son sens ou les problèmes posés par sa traduction, elle est rappelée.

Nous avons mentionné les termes français employés par Descartes, que traduisent les termes latins des *Passiones animae* (et noté « abs. » pour ceux qui n'apparaissent pas dans *Les Passions de l'âme*, même s'ils sont présents dans d'autres textes de Descartes). Il faut rappeler toutefois que l'identité des termes n'assure ni la coïncidence de sens (exemple: *aversio*), ni l'uniformité de la fréquence (exemple: *ambitio*), ni l'équivalence dans l'ordre systématique (exemple: *admiratio*).

terme	*note*	*traduction*	1°) III SC	2°) DA	3°) IV	4°) IV app	5°) V	*Descartes, Passions de l'âme*
cupiditas		désir	75c	1	21, 44		45c, 28	*désir*
laetitia		joie	115c	2	41	30	2, 45c, 17, 27, 33SC	*joie*
tristitia		tristesse	115c	3	41	22–24	2, 65c, 17, 18	*tristesse*
hilaritas	149	allégresse		(3exp)	42, 44SC			*allégresse*
titillatio	149	chatouillement		(3exp)	43			*chatouillement*
melancholia	149	mélancolie		(3exp)	42, 45SC			*(abs.)*
dolor	149	douleur		(3exp)	43, 58c			*douleur*
admiratio		admiration	52SC	4		25		*admiration*
contemptus		mépris	52SC	5	45COTI			*mépris*
veneratio		vénération	52SC	(5exp)				*vénération*
dedignatio		dédain	52SC	(5exp)				*dédain*
amor – amor erga Deum – amor intellectualis Dei	151	amour	13SC	6	44	11	2, 48c, 10SC 16, 18COT, 20 32–37	*amour*
odium	151	haine	13SC	7	45	10	2, 48c, 10SC, 18 COT	*haine*
propensio	186	inclination		8				*(abs.)*

terme	*note*	*traduction*	1°) III SC	2°) DA	3°) IV	4°) IV app	5°) V	*Descartes, Passions de l'âme*
aversio	186	aversion		9		25		*aversion*
devotio		dévotion	52SC	10				*dévotion*
irrisio		dérision	52SC	11	45COR1			*moquerie*
spes	155	espoir	18SC2	12	47		41SC	*espérance*
metus	155	crainte	18SC2	13	47	16	10SC, 41SC	*crainte*
securitas		assurance	18SC2	14	47SC			*sécurité*
desperatio		désespoir	18SC2	15	47SC			*désespoir*
gaudium	157	soulagement/ joie	18SC2	16	47SC		10SC	*joie*
conscientiae morsus	157	désappointement	18SC2	17	47SC			*remords; remords de conscience*
commiseratio	122	pitié	22SC, 27SC	18	50	16		*pitié, compassion*
favor		faveur	22SC	19	51			*faveur*
indignatio		indignation	22SC	20	51SC	24		*indignation*
existimatio		surestime	26SC	21	48			*estime*
despectus		mésestime	26SC	22	48			*dédain*
invidia		envie	24SC	23	45COR1	10	20	*envie*

misericordia	122	miséricorde		24		13		*pitié*
acquiescentia in se ipso – acquiescentia animi – summa acquiescentia mentis	164	satisfaction de soi-même satisfaction intérieure satisfaction la plus haute	29SC, 51SC[1]	25	52, 58	4	10SC, 36SC[2], 42SC 27, 27dém, 32dém, 38SC	*satisfaction de soi-même*
humilitas	174	humilité	55SC	26	53, 54SC			*humilité*
poenitentia		repentir	29SC, 51SC	27	54, 58SC			*remords*
superbia	235	orgueil	26SC	28	56	22	4SC	*orgueil*
abjectio	159 174 235	bassesse		29	56	22		*bassesse*
gloria	282	gloire	29SC	30	44, 52, 58		10SC, 36SC[3]	*gloire*
pudor		honte	29SC, 39SC	31exp	58SC	23		*honte*
verecundia		réserve	39	31exp				(*abs.*)

1. = philautia III 55
2. = gloria
3. = animi acquiescentia

terme	*note*	*traduction*	1°) III sc	2°) DA	3°) IV	4°) IV app	5°) V	*Descartes, Passions de l'âme*
impudentia	189	impudence		31exp	(58sc)			*impudence*
desiderium	167	regret/désir	36sc	32	51sc			*regret*
aemulatio		émulation	27sc	33				*émulation*
imitatio		imitation		33exp				*(abs.)*
gratia[4]		reconnaissance		34	71sc	18		*(abs.)*
benevolentia		bienveillance	27cor3sc	35				*bienveillance*
ira		colère	40sc	36	45cor1		10sc	*colère*
vindicta		vengeance	40sc	37	45cor1	13		*vengeance*
crudelitas (seu saevitia)		cruauté (ou férocité)[5]	41sc	38				*cruauté*
clementia		clémence	59sc	38exp				*(abs.)*
timor	168	peur	39sc	39	1sc, 37sc2, 63cor-sc			*crainte*

4. Dans les deux premières occurrences, Spinoza précise : *gratia seu gratitudo* – ce dernier terme est celui qu'emploie Desmarets chaque fois que Descartes écrit « reconnaissance ».
5. *Saevitia* n'apparaît qu'en DA.

audacia		audace		40	69sc		pref	*hardiesse*
pusillanimitas		lâcheté		41				*lâcheté*
consternatio		épouvante	39sc, 52sc	42, 42exp				*épouvante*
humanitas	162	humanité	29sc	43	(37sc 1)			*(abs.)*
modestia		modération	59sc	43		25		*modération*
ambitio	161	ambition	29sc, 31sc	44	44sc	25	4sc, 10sc	*ambition*
luxuria	177	gourmandise	56sc	45				*(abs.)*
ebrietas		ivrognerie	56sc	46				*(abs.)*
avaritia		cupidité/avarice	56sc	47	44sc			*(abs.)*
libido		sensualité	56sc, 57sc	48	44sc			*(abs.)*
temperantia		frugalité	56sc, 59sc	48exp				*(abs.)*
sobrietas		sobriété	56sc, 59sc	48exp				*(abs.)*
castitas		chasteté		48exp				*(abs.)*
zelotypia	166	jalousie	35sc	48exp			20	*jalousie*
sympathia	153	sympathie	15sc	49[6]				*(abs.)*

6. L'appendice de la troisième partie contient 48 *affectuum definitiones*. Les numéros 49–60 n'y figurent pas ; nous les avons ajoutés en fonction du tableau.

terme	*note*	*traduction*	1°) III SC	2°) DA	3°) IV	4°) IV app	5°) V	*Descartes, Passions de l'âme*
antipathia	153	antipathie	158c	50				*(abs.)*
fluctuatio animi	154	irrésolution	179c	51				*irrésolution*
horror		horreur	52sc	52				*horreur*
fortitudo	176, 181	force d'âme /vaillance	55cor-sc, 59sc	53	69dém, 73sc			*(abs.)*
animositas	181	résolution	59sc	54	69dém, 73sc		10sc	*courage*
generositas	181	générosité	59sc	55	46	11	10sc	*générosité*
animi in periculis praesentia		présence d'esprit au milieu des dangers	59sc	56				*(abs.)*
fastidium		dégoût	59sc	57				*dégoût*
taedium		lassitude	59sc	58				*abs*
reverentia	232	respect		59	44sc			*[respect]*[7]
pietas	217	piété		60	5sc, 37sc1	15, 24	41	*(abs.)*

7. Le nom « respect » apparaît une fois chez Descartes, mais Desmarets le rend par le verbe *revérer* et non pas par le nom correspondant *reverentia*.

Glossaire

Ce glossaire vise à faciliter l'accès aux Notes qui développent avec plus de détail la terminologie latine et sa traduction française. En outre, il sert de clef alphabétique pour accéder à la troisième Annexe, le *Tableau de la vie affective*. Dans ce but on y trouve les numéros des *définitions des affects* (DA) avec leurs *explications*, ainsi que les numéros additionnels (pourvus ici d'un astérisque) d'une douzaine de termes qui appartiennent au recensement de la vie affective, sans pourtant avoir reçu une définition en tant qu'affects (voir Annexe III, colonne 5, les numéros additionnels 49–60). Les traductions indiquées sont les plus courantes ou celles qui, par leurs choix, présentent le plus d'intérêt théorique.

A priori, a posteriori a priori, a posteriori n. 32
Abjectio bassesse DA29 n. 167, 184, 252
Absolute absolument; absolument parlant (cor. 2 de I, prop. 32; IV, chap. 8; chap. 12); sans aucune restriction (III, prop. 28, dem); de façon générale (V, prop. 41)
Acquiescentia in se ipso satisfaction de soi-même DA25; *acquiescentia animi* satisfaction intérieure; *acquiescentia mentis* satisfaction de l'âme n. 172
Actu en acte n. 54
Actuosus agissant n. 88
Adaequatus adéquat n. 81
Admiratio admiration DA4 n. 183
Adulatio flatterie
Aemulatio émulation DA33
Aequitas équité n. 267
Aeternitas éternité n. 122
Affectio affection n. 11
Affectus affect n. 25
Ambitio ambition DA44 n. 169
Amor n. 159 amour DA6; *amor erga Deum* amour envers Dieu n. 309 (fin); *amor intellectualis Dei* amour intellectuel de Dieu n. 301
amor meretricius amour sensuel n. 269
Anima « âme » (chez Descartes) n. 110, 188, 283
Animatus animé n. 100
Animi in periculis praesentia présence d'esprit au milieu des dangers *56
Animositas résolution *54 n. 191
Animus esprit; intention; « intérieur » n. 58
Antipathia antipathie *50 n. 161
Anxius qui éprouve de l'angoisse n. 294
Appetere rechercher
Appetitus appétit
Attributum attribut n. 8
Aucupium piperie n. 262
Audacia audace DA40 n. 191
Augere augmenter n. 138
Avaritia cupidité/avarice DA47 n. 68
Aversio aversion DA9 n. 186
Benevolentia bienveillance DA35
Bonus bon; *bonum* le bien n. 208, 211

Bruta bêtes; bêtes brutes; animaux; animaux sauvages
Canis chien n. 44, 282
Capacitas facultés n. 268
Castitas chasteté DA48 expl.
Causa cause n. 5, 45, 51; *causa sui* cause de soi n. 5; *causa seu ratio* cause, ou raison n. 28; *causa immanens, transiens* cause immanente, transitive n. 45
Cerebrum cerveau n. 285
Certus bien précis; *certa ac determinata ratione* de façon bien précise et déterminée; *certus numerus* un nombre bien précis
Civis, civilis, civitas citoyen, civil, cité
Classis classe n. 177
Clementia clémence DA38 expl.
Coercere contrarier n. 138
Cogitatio pensée n. 8
Cognitio, cognoscere, noscere connaissance, connaître
Commiseratio pitié DA18 n. 130
Commotio animi émotion n. 220
Compendium abrégé n. 275, 276
Conatus effort n. 150
Concatenatio enchaînement
Concipere concevoir; *conceptus* concept
Concordia concorde n. 270
Conscientiae morsus désappointement DA17 n. 165
Constitutio état
Contemplari se représenter
Consternatio épouvante DA42
Contemptus mépris DA5
Contristare attrister
Corpus corps
Corroborare fortifier
Crudelitas cruauté DA38
Cupiditas désir DA1 n. 153
Dare donner; *datur* il est donné; il y a; il existe n. 15
Definitio définition n. 4
Dedignatio dédain DA5 expl.
Denominatio intrinseca, extrinseca dénomination intrinsèque, extrinsèque n. 81
Desiderium regret/désir DA32 n. 175
Despectus mésestime DA22
Desperatio désespoir DA15
Determinare déterminer (sauf E I, prop. 21)
Deus Dieu n. 86, 309
Devotio dévotion DA10
Dictamen commandement
Discordia discorde n. 270
Dolo malo frauduleusement
Dolor douleur DA3 expl. n. 157
Duratio durée n. 82
Ebrietas ivrognerie DA46
Essentia essence n. 79, 196
Ethica éthique n. 281
Exemplar modèle n. 209
Exemplum exemple
Existimatio surestime DA21
Experientia vaga expérience errante n. 117
Fabrica structure n. 141
Fastidium dégoût *57
Favor faveur DA19
Finis fin n. 69
Fluctuatio animi irrésolution *51 n. 162
Foedus ignominieux
Fortitudo force d'âme/vaillance *53 n. 186, 191
Fingere forger; forger une fiction
Fovere alimenter
Gaudium soulagement/joie DA16 n. 165

Generositas générosité *55 n. 191
Geometricus géométrique; *ordine geometrico* selon l'ordre des géomètres; *more geometrico* à la manière des géomètres n. 2
Gloria gloire DA30 n. 301
Gratia reconnaissance DA34
Gratitudo gratitude DA34
Hilaritas allégresse DA3 expl. n. 157
Horror horreur *52
Humanitas humanité DA43 n. 170
Humilitas humilité DA26 n. 184
Idea idée n. 80
Ideatum idéat n. 16
Ignarus ignorant n. 260
Ignorantiae asylum asile de l'ignorance n. 70
Imitatio imitation DA33 expl.
Incitare inciter
Impudentia impudence DA31 expl. n. 200
Indignatio indignation DA20
Individuum individu
Ingenium complexion; ingéniosité n. 67
Inimicitia inimitié n. 294
Injuria offense n. 294
Injustitia injustice
Intellectus entendement n. 9
Intelligere comprendre; (dans les définitions) entendre; (dans E I, prop. 23, sc. 2) avoir l'intellection
Intrepidus intrépide
Invidia envie DA23
Ira colère DA36
Irrisio dérision DA11
Justitia justice n. 238, 267
Juvare renforcer n. 138
Laetitia joie DA2
Laus éloge n. 72
Libido lubricité; pulsion DA48 n. 203
Luxuria gourmandise DA45 n. 187
Luxuries prodigalité n. 187
Malus mauvais; *malum* le mal n. 208, 211
Meditatio méditation (de la mort, de la vie IV 67 et dem); en méditant un peu (dernière ligne de la première partie), en réfléchissant un peu (IV 21)
Melancholia mélancolie DA3 expl. n. 157
Mens âme; pensée; intention; (dans la citation de Descartes E V, préface) *animam seu mentem* âme ou esprit n. 23
Meritum mérite n. 72
Metus crainte DA13 n. 163
Minuere diminuer n. 138
Misericordia DA24 n. 130
Modestia modération DA43 n. 192
Modus mode; modification; modalité; façon n. 10, 107; *modi infiniti* modes infinis n. 48
Molestus pénible
Natio nation n. 177
Natura nature; *rerum natura* Nature n. 20 *natura naturans, naturata* nature naturante, naturée n. 53
Notiones communes notions communes n. 113
Oculus œil n. 298
Odium haine DA7 n. 159
Ordo et connexio rerum/causarum l'ordre et la connexion des choses/causes n. 95
Origo origine n. 77
Patere être évident; *patet* il est évident; *demonstratio patet* n. 18

Passio passion n. 25
Pathema pathème n. 211
Peccare pécher n. 66
Peccatum faute n. 66
Percipere percevoir
Perfidia mauvaise foi
Philautia amour-propre
Pietas piété *60 n. 233
Poenitentia repentir DA27
Pollere l'emporter n. 302
Potentia puissance n. 86, 136; *summa potestas* le souverain (IV 51 sc.)
Potestas pouvoir n. 86, 136
Propensio inclination DA8 n. 197
Proprietas propriété n. 196
Pudor honte DA31 expl.
Pusillanimis lâche
Pusillanimitas lâcheté DA41
Quantum in se est autant qu'il est en lui/elle n. 149
Rarus rare n. 310
Ratio raison; raisonnement; principe; rapport; manière; méthode n. 13, 118
Realis, realitas, res réel, réalité, chose
Religio religion
Remedium remède n. 293
Repugnantia réticence
Reverentia respect *59 n. 249
Repugnare être incompatible
Saevitia férocité DA38
Restinguere éteindre
Sanus sain n. 306
Sapiens sage
Scientia intuitiva science intuitive
Securitas assurance DA14
Sequi rechercher; s'ensuivre
Servitus servitude; servilité (IV, chap. 21)
Sobrietas sobriété DA48 expl.
Sollicitus qui éprouve du souci n. 294
Species espèce; aspect n. 122; *sub specie aeternitatis* n. 122
Spes espoir DA12 n. 163
Spiritus Esprit; *spiritus animales* esprits animaux n. 258
Status état
Substantia substance n. 8
Superbia orgueil DA28 n. 252
Suspicio soupçon n. 294
Sympathia sympathie *49 n. 161
Taedium lassitude *58
Temperantia frugalité DA48 expl.
Terminare borner n. 7
Timidus peureux
Timor peur DA39 n. 176
Titillatio chatouillement DA3 expl. n. 157
Tollere supprimer
Transcendentalis transcendantal n. 115
Transitio passage
Tristitia tristesse DA3
Turpis honteux
Utilitas intérêt; utilité
Vanus vain
Vanitas vanité
Veneratio vénération DA5 expl.
Vendicare revendiquer n. 236
Verecundia réserve DA31 expl.
Vindicare venger n. 236
Vindicta vengeance DA37
Virtus vertu n. 225, 308
Vis force
Vita vie n. 264
Vitalis digne d'être vécu n. 264
Vituperium blâme n. 119
Vulgus foule
Zelotypia jalousie DA48 expl. n. 174

Bibliographie

Cette bibliographie se compose de deux sections: la section (A) dénombre les sources, éditions et traductions intégrales du texte de l'*Éthique*, et la section (B) constitue un répertoire général des autres titres pertinents, à savoir:

- toutes les publications mentionnées dans ce livre;
- les ouvrages de référence;
- les études textuelles et philologiques sur Spinoza et sur l'*Éthique*;
- les autres ouvrages de Spinoza;
- les ouvrages des autres philosophes;
- les commentaires.

La première section est classée par ordre chronologique et par langue, la seconde par ordre alphabétique des noms d'auteurs.

Le nombre des publications sur Spinoza, et même celles sur l'*Éthique*, dépasse de loin les limites de cette bibliographie. Elle ne vise donc pas à la complétude. Les lecteurs qui cherchent davantage pourront consulter les bibliographies rétrospectives sur Spinoza publiées sous forme de livre (Oko, Préposiet, Wetlesen, Leone, Garoux, Van der Werf, Boucher), ainsi que les bibliographies courantes (le « Bulletin de Bibliographie Spinoziste » in *Archives de Philosophie*, et la *Spinoza Bibliografie* en ligne de la Spinoza-Gesellschaft allemande, http://spinoza.hab.de). Elles sont toutes indiquées dans la section B ci-dessous.

a. Sources, éditions, traductions

Sources

Codex Vaticanus Latinus 12838, 1674/1675 [SIGLE: V] (URL: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.12838)

B.d.S. Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur, s.l. [Amsterdam], s.n. [Rieuwertsz], 1677 [SIGLE: OP]; *Ethica*: p. 1–264. Rééd. en fac-simile: Benedictus de Spinoza, *Opera posthuma Amsterdam 1677*, riproduzione fotografica integrale / complete photographic reproduction, a cura di Pina TOTARO, prefazione di Filippo MIGNINI. Macerata, Quodlibet; « Spinozana: Fonti e studi per la storia dello spinozismo ».

De nagelate schriften van B.d.S., als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van 't verstant, Brieven en antwoorden, uit verscheide talen in de Nederlandsche gebragt, s.l.

[Amsterdam], s.n. [Rieuwertsz], 1677 [SIGLE : NS] ; *Ethica* (« Zedekunst ») : p. 1–300.

Éditions (par ordre chronologique)

Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia, éd. Heinrich Eberhard Gottlob PAULUS, Iéna, In bibliopolio academico, tome I, 1802 ; tome II, 1803 [SIGLE : Pa] ; *Ethica* : tome II, p. 33–500.

Benedicti de Spinoza Opera philosophica omnia, éd. August Friedrich GFRÖRER, Stuttgart, Mezler, 1830 (Corpus philosophorum optimæ notæ, qui ab restauratione litterarum ad Kantium usque floruerunt, tome III, scripta Spinozae philosophica omnia continens) [SIGLE : Gf] ; *Ethica* : p. 285–430.

Renati des Cartes et Benedicti de Spinoza Praecipua opera philosophica, éd. Carolus RIEDEL, tomes I–II, Leipzig, Hartung, 1843 [SIGLE : Ri] ; *Ethica* : tome II, p. 1–276.

Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia, éd. Karl Hermann BRUDER, Leipzig, Tauchnitz, tome I, 1843 ; tome II, 1844 ; tome III, 1846 [SIGLE : Br] ; *Ethica* : tome I, p. 149–416.

Die Ethik des Spinoza im Urtexte, éd. Hugo GINSBERG, Berlin, Koschny, 1874 [SIGLE : Gi], ²1875.

Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt, éd. J. van VLOTEN et J.P.N. LAND, La Haye, Nijhoff, tome I, 1882 ; tome II, 1883 [SIGLE : V-L] ; *Ethica* : tome I, p. 37–278 ; ²1895 (3 tomes), ³1914 (4 tomes, reliés en deux ou quatre volumes).

Benedicti de Spinoza Ethica ex editione Operum quotquot reperta sunt seorsum repetita, éd. J. van VLOTEN et J.P.N. LAND [revisée par Willem MEIJER], La Haye, Nijhoff, 1905, ²1914 [SIGLE : V-L /seorsum].

Spinoza, *Éthique, démontrée suivant l'ordre géométrique*, texte latin, traduction nouvelle, notice et notes par Charles APPUHN, 2 tomes, Paris, Garnier, s.a. [1909] [SIGLE : Ap] ; rééd. 1934.

Benedicti de Spinoza Ethica ordine geometrico demonstrata, testo latino con noti di Giovanni GENTILE, Bari, Laterza, 1915 [SIGLE : Gn] ; ²1933 ed. riv. da Tommaso FIORE ; « Classici della filosofia moderna ».

Benedicti de Spinoza Ethica ordine geometrico demonstrata, München, Hirth, 1920 ; « Ruprecht-Presse », n° 10 (Le texte latin est de l'édition de Van VLOTEN et LAND).

Benedicti de Spinoza Ethica, testo latino tradotto da Gaetano DURANTE ; note di Giovanni GENTILE rivedute e ampliate da Giorgio RADETTI, Firenze, Sansoni, 1963, ²1984 ; « Classici della filosofia » ; Firenze/Milano, Giunti, ⁴2017.

Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl GEBHARDT, Heidelberg, Winter, tomes I–IV, s.a. [1925], ²1972, tome V, 1987 [SIGLE : Ge] ; *Ethica* : tome II, p. 41–308 ; « Textgestaltung » : p. 340–392.

Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione : Ethica / Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes : Ethik*, herausgegeben von Konrad BLUMENSTOCK, Übersetzung von Berthold AUERBACH [en regard ; fac-similé de la deuxième edition, 1870], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 [SIGLE : Bl] ; « Spinoza Opera/Werke », Lateinisch und Deutsch, tome II.

Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, neu übersetzt, herausgegeben, und mit einer Einleitung versehen von Wolfgang BARTUSCHAT, Lateinisch-Deutsch, Hamburg, Meiner, 1999 [SIGLE : Ba], ²2007, ³2010, ⁴2015 ; « Philosophische Bibliothek », n° 92 ; « Baruch de Spinoza : Sämtliche Werke », tome II.

Spinoza, *Etica*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini, Pisa, ETS, 2010 [SIGLE : Cr¹] ; « Philosophica, Le perle », n° 73 ; seconda edizione riveduta e aggiornata 2014 [SIGLE : Cr²] ; « Philosophica, Le perle », n° 123.

Spinoza, *Tutte le opere*, testi originali a fronte, a cura di Andrea SANGIACOMO, Milano, Bompiani, 2010 ; « Ethica / Etica » : p. 1141–1607.

Leen SPRUIT et Pina TOTARO (éd.), *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden/Boston, Brill, 2011 [SIGLE : S-T] ; « Brill's studies in intellectual history », n° 205 ; « Brill's texts and sources in intellectual history », n° 11.

Traductions (par langue, puis par ordre chronologique)

En néerlandais

De nagelate schriften van B.d.S., als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van 't verstant, Brieven en antwoorden, uit verscheide talen in de Nederlandsche gebragt, [traduction de J.H. GLAZEMAKER, incorporant une première version inachevée de Pieter BALLING], s.l. [Amsterdam], s.n. [Rieuwertsz], 1677 [SIGLE : NS] ; « Zedekunst » [*Ethica*] : p. 1–300.

Zedekunde van Benedictus de Spinoza, vertaald door Dionijs BURGER, s. a. [environ 1860]. Manuscrit inédit, en possession de la Société « Het Spinozahuis » ; transcription en ligne : http://www.arsfloreat.nl/documents/Ethica.pdf

Ethica van Benedictus de Spinoza, vertaald door Herman GORTER, Den Haag, Loman en Funke, 1895.

Benedictus de Spinoza, *Ethica op de wijze der meetkunde behandeld*, uit het Latijn door Willem MEIJER, Amsterdam, Van Looy, s. a. [1896] [SIGLE : Meijer¹], ²1905 (*Ethica op meetkundige wijze uiteengezet*) [SIGLE : Meijer²], ³1923.

Benedictus de Spinoza, *Ethica*, vertaald door J.C. LOGEMANN, Amsterdam, Cohen, s. a. [1902], ²1915.

Benedictus de Spinoza, *Ethica in meetkundigen trant uiteengezet*, vertaald, ingeleid en toegelicht door Nico van SUCHTELEN, Amsterdam, Maatschappij voor goede en goedkoope lectuur (Wereldbibliotheek), s. a. [1915] ; ⁶1974 ; nouvelle édition, revue par Guido van SUCHTELEN, 1979, ¹¹2015.

Spinoza, *Ethica*, vertaald en ingeleid door Henri KROP, Amsterdam, Prometheus/Bakker, 2002, [3]2017 ; avec texte latin (pris dans les OP) en regard.

Spinoza, *Ethica*, vertaling Corinna VERMEULEN, redactie en annotatie Han van RULER en Corinna VERMEULEN, nawoord Han van RULER, Leen SPRUIT, Amsterdam, Boom, 2012 [SIGLE : Vermeulen].

Baruch de Spinoza, *Ethica*, vertaald, toegelicht en ingeleid door Maarten van BUUREN, Amsterdam, Ambo/Anthos, 2017.

Spinoza, *Ethica*, uit het Latijn vertaald en toegelicht door Karel D'HUYVETTERS, 2 tomes, Werchter, Coriarius, 2017.

En français

Spinoza, *Éthique*, traduction inédite du Comte Henri de BOULAINVILLIERS [réalisée entre 1704 et 1721], publiée avec une introduction et des notes par F. COLONNA D'ISTRIA, Paris, Armand Colin, 1907.

« Éthique, exposée suivant l'ordre des géomètres », in *Œuvres de Spinoza*, traduites en français pour la première fois par Émile SAISSET, Paris, Charpentier, 1842, seconde série, p. 1–269 [SIGLE : Saisset] ; nouvelle édition, revue et augmenté, 1861, tome III, p. 1–291.

Spinoza, *Éthique*, traduction nouvelle de Raoul LANTZENBERG, Paris, Flammarion, s.a. [1908] [SIGLE : Lantzenberg].

Spinoza, *Éthique, démontrée suivant l'ordre géométrique*, texte latin, traduction nouvelle, notice et notes par Charles APPUHN, 2 tomes, Paris, Garnier, s.a. [1909] ; rééd. 1934.

L'Éthique de Spinoza, traduction nouvelle par A. GUÉRINOT, préface de Léon BRUNSCHVICG, 2 tomes, Paris, Pelletan, 1930 ; réimpr. Paris, Ivrea, 1993.

« L'Éthique », trad. Roland CAILLOIS, in Spinoza, *Œuvres complètes*, texte traduit, présenté et annoté par Roland CAILLOIS, Madeleine FRANCÈS et Robert MISRAHI, Paris, NRF Gallimard, 1954, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 301–596 ; traduction réimprimée séparément : Spinoza, *L'Éthique*, traduit par Roland CAILLOIS, Paris, NRF Gallimard, 1964, « Collection Idées », n° 62, réimpr. 1975, 1983.

Spinoza, *Éthique*, texte original et traduction nouvelle par Bernard PAUTRAT, Paris, Éditions du Seuil, 1988 ; texte latin (repris de l'édition de Gebhardt, en fac-similé) en regard ; rééd. 1999, 2014.

Spinoza, *Éthique*, introduction, traduction, notes et commentaires, index de Robert MISRAHI, Paris, PUF, 1990 ; rééd. Paris-Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2005, [2]2011.

Spinoza, *Mettre les neurones à l'équerre*, suivi de *l'Éthique*, traduit du latin par Jean Paul GUASTALLA, Saint-Ouen, Les Éditions du Net, 2017.

En allemand

B. v. S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf, aus dem Lateinischen übersetzet [von Johann Lorenz SCHMIDT], Frankfurt und Leipzig, s. n., 1744 ; « Scharf erwiesene Sittenlehre, nach geometrischer Lehrart vorgetragen » [*Ethica*] : p. 1–598 ; réimpr. en fac-similé in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, Abt. III, Bd. 15, Hildesheim, Olms, 1981.

Spinoza's Ethik, [traduction de Hermann Ewald SCHACK], in *Spinoza's philosophische Schriften*, tomes II–III, Gera, Beckmann, [1790, 1793] ; réimpr. Leipzig, Böhme, 1796.

Benedikt von Spinoza's Ethik, nebst den Briefen welche sich auf die Gegenstände der Ethik beziehen, aus dem Lateinischen übersetzt von Friedrich Wilhelm Valentin SCHMIDT, tome I : *Die Ethik*, Berlin-Stettin, Nicolai, 1812 [SIGLE : Schmidt].

B. v. Spinoza's sämmtliche Werke, aus dem Lateinischen mit dem Leben Spinoza's, von Berthold AUERBACH, 5 tomes, Stuttgart, Scheible, 1841 ; tome III : *Die Ethik in geometrischer Reihenfolge dargestellt* ; la traduction d'Auerbach a été réimprimée, revisée et rééditée à plusieurs reprises.

Benedict von Spinoza, *Ethik*, übersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung Spinoza's versehen von J.H. von KIRCHMANN, Berlin, Heimann, 1868, [5]1893 ; « Philosophische Bibliothek », n° 4.

Die Ethik von B. Spinoza, neu übersetzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Jakob STERN, Leipzig, Reclam, s. a. [1887] [SIGLE : Stern] ; la traduction de Stern a été réimprimée, révisée et rééditée à plusieurs reprises, de 1909 à 2012.

Baruch de Spinoza, *Ethik*, übersetzt und mit einer Einleitung und einem Register versehen von Otto BAENSCH, Leipzig, Dürr, 1905 [SIGLE : Baensch[1]] ; rééd. Leipzig, Meiner, 1910 [SIGLE : Baensch[2]] ; réimpr. et rééd. de 1912 à 1994 ; « Philosophische Bibliothek », n° 92.

Die Ethik von Benedictus de Spinoza, Deutsch von Carl VOGL, Leipzig, Kröner, [1909], [7]1923.

Baruch Spinoza, *Die Ethik*, übertragen von Rudolf BORCH und herausgegeben von Richard HIRSCH, Berlin, Tillgner, 1924.

Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione : Ethica / Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes : Ethik*, herausgegeben von Konrad BLUMENSTOCK, Übersetzung von Berthold AUERBACH [en regard ; fac-similé de la deuxième édition, 1870], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 [SIGLE : Bl] ; « Spinoza Opera/Werke », Lateinisch und Deutsch, tome II.

Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, neu übersetzt, herausgegeben, und mit einer Einleitung versehen von Wolfgang BARTUSCHAT, Lateinisch-Deutsch, Hamburg, Meiner, 1999, [2]2007, [3]2010 [SIGLE : Ba], [4]2015 ; « Philosophische Bibliothek », n° 92 ; « Baruch de Spinoza : Sämtliche Werke », tome II.

En anglais

Robert WILLIS, *Benedict de Spinoza : His Life, Correspondence, and Ethics*, London, Trübner, 1870 ; « The Ethics » [trad. par WILLIS] : p. 414–647 ; réimpr. New York, Gordon Press, 1977.

The Ethics of Benedict de Spinoza, from the Latin [trad. par D.D.S., = Daniel Drake SMITH ?], New York, Van Nostrand, 1876 ; réimpr. New York/London, Putnam, 1888.

Ethics Demonstrated in Geometrical Order, translated by William Hale WHITE, London, Trübner, 1883 ; réédition, revue et corrigée par Amelia Hutchison STIRLING, Oxford, Oxford University Press, 1894, [4]1910 ; rééd. avec modifications par James Gutmann *in* Spinoza, *Ethics, Preceded by On the Improvement of the Understanding*, New York, Hafner, 1949.

« The Ethics », in *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, translated from the Latin with an introduction by R.H.M. ELWES, tome II, p. 43–271, London, Bell, 1884, [2]1887 ; « Bohn's Philosophical Library » ; la traduction de Elwes est toujours très répandue : elle a été réimprimée maintes fois, et aussi distribuée sous forme numérique.

Henry SMITH, *Spinoza and His Environment : A Critical Essay, with a Translation of the Ethics* [trad. par H. SMITH], Cincinnati, Clarke, 1886 ; « Ethics » : p. 1–244.

Spinoza's Ethics and De Intellectus Emendatione, translated by Andrew BOYLE, introduction by George SANTAYANA, London, Dent/New York, Dutton, 1910 ; « Everyman's Library », n° 481 ; réédition revue, 1959 ; réédition revue (de l'*Éthique* seule) par G.H.R. PARKINSON, 1989, « Everyman's Library », n° 1481, [r]1992 ; la traduction de Boyle a été réimprimée, révisée et rééditée à plusieurs reprises.

Ethics, translated by George ELIOT, edited by Thomas DEEGAN, Salzburg, Universität Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1981 ; « Salzburg Studies in English Literature, Romantic Reassessment », n° 102.

Baruch Spinoza, *The Ethics and Selected Letters*, translated by Samuel SHIRLEY, edited, with introduction, by Seymour FELDMAN, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1982 ; [2]1992 (*The Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect, Selected Letters*) ; traduction reprise *in* : *Spinoza Complete Works*, with translations by Samuel SHIRLEY, edited, with introduction and notes, by Michael L. MORGAN, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2002, p. 213–382 ; reprise *in* : *The Essential Spinoza : Ethics and Related Writings*, edited by Michael L. MORGAN, with the translations of Samuel SHIRLEY, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2006, p. 1–162.

« Ethics », in *The Collected Works of Spinoza*, edited and translated by Edwin CURLEY, volume I, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 408–617 [SIGLE : Curley] ; traduction reprise *in* : *A Spinoza Reader : The Ethics and Other Works*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 85–265 ; réédition à part : Benedict de Spinoza, *Ethics*, edited and translated by Edwin CURLEY, with an introduction by Stuart HAMPSHIRE, London, Penguin Books, 1996, « Penguin Classics ».

Spinoza, *Ethics*, edited and translated by G.H.R. PARKINSON, Oxford, Oxford University Press, 2000 ; « Oxford Philosophical Texts ».

Benedict de Spinoza, *Ethics Proved in Geometrical Order*, edited by Matthew J. KISNER, translated by Michael SILVERTHORNE and Matthew J. KISNER, Cambridge, Cambridge University Press, 2018 ; « Cambridge Texts in the History of Philosophy ».

Spinoza's Ethics, translated by George ELIOT, edited by Clare CARLISLE, Princeton, Princeton University Press, 2020.

En italien

Benedetto de Spinoza, *Dell'Etica*, traduzione dall'originale latino di Carlo SARCHI, Milano, Bortolotti, 1880.

Spinoza, *L'Etica/Della correzione dell'intelletto*, traduzione sull'edizione J. van Vloten e J.P.N. Land di Mario ROSAZZA, Torino, Bocca, 1913 ; « Biblioteca di scienze moderne », n° 61.

Spinoza, *L'Etica*, nuova traduzione dall'originale latino con introduzione e note di Erminio TROILO, Milano, Istituto Editoriale Italiano, [1914] ; Milano, Bietti, [r]1933 ; nuova edizione a cura di G. Berrettoni, Genova, I Dioscuri, 1990.

B. Spinoza, *Etica*, traduzione, introduzione, commenti e note a cura di Antonio RENDA, Milano, Mondadori, 1939 ; « Collana di testi filosofici » ; 2a edizione riveduta ampliata e corretta dall'autore, a cura di Giuseppe Maria SCIACCA, Palermo, Herbita, 1973.

Bento de Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, traduzione di Sossio GIAMETTA, Torino, Boringhieri, 1959 ; [2]1992, [3]2006, [r]2013.

Benedicti de Spinoza Ethica, testo latino tradotto da Gaetano DURANTE ; note di Giovanni GENTILE rivedute e ampliate da Giorgio RADETTI, Firenze, Sansoni, 1963 « Classici della filosofia » ; [2]1984 ; Firenze/Milano, Giunti, [r]2017.

Baruch Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di Remo CANTONI e Franco FERGNANI, Torino, UTET, 1972, [r]2017 ; Milano, TEA, 1991 ; « Classici del pensiero ».

Baruch Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di Emilia GIANCOTTI, Roma, Editori Riuniti, 1988, [r]1993, 1995, 1998, 2002 ; « Biblioteca del pensiero moderno », n° 56.

Spinoza, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di Filippo MIGNINI, traduzioni e note di Filippo MIGNINI e Omero PROIETTI, Milano, Mondadori, 2007, [3]2009, nuova edizione riveduta e aggiornata 2015 ; « Etica », traduzione di Filippo MIGNINI : p. 753–1086.

Baruch Spinoza, *Etica dimostrata con ordine geometrico*, a cura di Piergiorgio SENSI,

Roma, Armando, 2008 ; « Classici di filosofia ».
Baruch Spinoza, *Etica*, a cura di Sergio LANDUCCI, Roma, Laterza, 2009, [2]2018 ; « Biblioteca Universale Laterza », n° 675.
Spinoza, *Tutte le opere*, testi originali a fronte, a cura di Andrea SANGIACOMO, Milano, Bompiani, 2010 ; « Ethica/Etica » : p. 1141–1607.
Spinoza, *Etica*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo CRISTOFOLINI, Pisa, ETS, 2010 ; « Philosophica, Le perle », n° 73 ; seconda edizione riveduta e aggiornata 2014 ; « Philosophica, Le perle », n° 123.

En espagnol

Espinosa, *Ética*, versión castellana de Manuel MACHADO, Paris, Garnier, s. a. [1913], [1]1920, 1977, 1982 ; rééd. Buenos Aires, Quadrata, 2005.
Ética, traducción de Juan Carlos BARDÉ, con prólogo y notas de V.E. LOLLINI, Madrid, Perlado, 1940 ; rééd. Buenos Aires, Lantaro, 1946.
Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Oscar COHAN, México, Fondo de Cultura Económica, 1958 ; [1]1977, [1]1996 ; rééd. in Baruch Spinoza, *Ética, Tratado teológico-político, Tratado político*, estudio introductorio de Luciano ESPINOSA, Madrid, Gredos, 2011.
Spinoza, *Ética*, prólogo y traducción : José Gaos, revisión y glosario : Octavio Castro López, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, [2]1983.
Espinosa, *Ética*, traducción del latín y prólogo de Ángel Rodríguez BACHILLER, Buenos Aires, Aguilar, 1957, [1]1963, réimpr. 1975, 1980, [8]1982 ; Madrid, Sarpe, 1984.
Spinoza, *Obras completas : Ética y Tratados menores*, traducción, estudios preliminares y notas de Juan B. BERGUA, Madrid, Clásicos Bergua, 1966 ; *Ética* : p. 85–375.
Baruch de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición preparada por Vidal PEÑA, Madrid, Editora Nacional, 1975, [3]1980, [4]1984 ; rééd. Madrid, Alianza Editorial, 1987 ; rééd. : traducción, introducción y notas de Vidal PEÑA GARCÍA ; notas y epílogo de Gabriel ALBIAC, Madrid, Tecnos, 2007, [1]2014.
Obras completas de Spinoza, [trad. de Mario CALÉS et Óscar COHAN], 5 tomes, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1977 ; tome III : *Ética demostrada según el orden geométrico* [trad. Mario CALÉS].
Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de Atilano DOMÍNGUEZ, Madrid, Trotta, 2000, [2]2005, [3]2009 ; rééd. in Spinoza, *Obras completas y biografías*, éd. Atilano DOMÍNGUEZ, Madrid, Vive Libro, 2015, nueva edición 2018 ; rééd. : *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción, notas a todo el texto, índice de referencias internas e índice analítico, por Atilano DOMÍNGUEZ, Madrid, Escolar y Mayo, 2019.
Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el método geométrico*, trad. G. SIDNEY, Terramar, Buenos Aires, 2005.

En catalan

Baruch Spinoza, *Ètica*, traducció Josep OLESTI, Barcelona, Marbot, 2013.

En galicien

Spinoza, *Ética demostrada segundo a orde xeométrica*, tradución de José CARRACEDO FRAGA e Manuel Enrique VÁZQUEZ BUJÁN, prólogo de Luis RODRÍGUEZ CAMARERO, Santiago de Compostela, USC, 2015.

En portugais

Etica, tradução e prefácio de Lívio XAVIER, São Paulo, 1937 ; rééd. s.l. [Rio de Janeiro], Edições de Ouro, s.a. [1976].
Bento de Espinosa, *Ética demonstrada à maneira dos geómetras*, 3 tomes, introdução de Joaquim de CARVALHO, tradução Joaquim de CARVALHO (Parte I, *De Deus*) Coimbra, Atlântida, 1950, [2]1960 ; trad. Joaquim FERREIRA GOMES (Parte II–III, *Da natureza e da origem da alma, Da origem e natureza das afecções*), 1962 ; trad. António SIMÕES (Parte IV–V, *Da servidão humana ou da força das afecções, Da potência da inteligência ou da liberdade humana*), 1965 ; rééd. Lisboa, Relógio d'Água, 1992.
Espinosa, *Ética*, intr. Huberto ROHDEN, trad. Jean MELVILLE, São Paulo, Martin Claret, 2002.
Spinoza, *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*, edição bilingüe latim-português, tradução e notas de Tomaz TADEU, Belo Horizonte, Autêntica, 2007.
Baruch de Espinosa, *Ética*, coordenação Marilena de Souza Chauí, tradução Grupo de Estudos Espinosanos, São Paulo, EDUSP, 2015.

En grec

Spinóza, *Ithikí*, trad. N. KOUNTOURIŌTOU, Athènes, Fexī, 1913 ; disponible en ligne dans Anemi, The Digital Library of Modern Greek Studies (anemi.lib.uoc.gr).
Spinóza, *Ithikí apodeigmenī me geōmetrikī taxī*, trad. Mina ZŌGRAPHOU, Athènes, Darema, 1956 ; réimpr. Athènes, Pellas, 1970.
Spinóza, *Ithikí*, trad. Euággelos VANTARÁKĪS, introd. B. GRĪGOROPOÚLOU, Athènes, Ekkremes, 2009.

En danois

Baruch de Spinoza, *Etik*, oversat og forsynet med indledning og noter af Svend Valdemar RASMUSSEN, København, Levin & Munksgaard, 1933 ; nouvelle édition revue : *Etik*, oversat og forsynet med noter af S.V. RASMUSSEN, gennemset og med indledning af Carl Henrik KOCH, København, Munksgaard/Rosinante, 1996.

En suédois

Benedikt Spinoza, *Etik*, översättning med en inledning av Alf AHLBERG, Stockholm, Björck & Börjesson, 1922 ; « Berömda Filosofer », n° 20.

Baruch Spinoza, *Etiken*, översättning av Dagmar LAGERBERG, Stockholm, Thales, 1989.

En norvégien

Baruch de Spinoza, *Etikk*, oversatt av Ragnar Hertzberg NÆSS, Oslo, Pax Forlag, 2002, [r]2009.

En finnois

Benedictus de Spinoza, *Etiikka*, suomentanut ja selitykset laatinut Vesa OITTINEN, Helsinki, Gaudeamus, 1994, [r]2019.

En estonien

Spinoza, *Eetika geomeetrilise korra järgi tõestatud*, trad. Margus OTT, Tartu, Ilmamaa, 2016.

En hongrois

Benedictus de Spinoza, *Etika*, forditotta SZEMERE Samu, bev. és jegyzetek NÁDOR György, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1952 ; rééd. : *Etika*, forditotta SZEMERE Samu, az utószót írta HELLER Ágnes, a jegyzeteket írta SIMON Endre, Budapest, Gondolat, 1979 ; nouvelle édition, revue (avec introduction, notes et postface) par Gábor BOROS : Benedictus de Spinoza, *Etika*, Budapest, Osiris, 1997, [2]2001.

En russe

Benedikta Spinozy Ètika, trad. Vasilij Ivanovič MODESTOV, Saint-Pétersbourg, Panteleev, 1886 ; [4]1904.

Benedikt Spinoza, *Ètika dokazannaâ v" geometričeskom" poràdkè*, trad. Nikolaj Aleksandrovič IVANCOV, éd. V.P. PREOBRAŽENSKIJ, Moscou, Gatcuk, 1892 ; 1933 ; rééd. revue par Â.M. BOROVSKIJ, Saint-Pétersbourg, Azbuka-Attikus, 2001, 2012, 2014 ; Minsk, AST, 2001, 2019.

Benedikt Spinoza, *Ètika dokazannaâ v geometričeskom poràdke*, trad. Nikolaj Aleksandrovič IVANCOV, traduction reprise dans : Benedikt Spinoza, *Izbrannye proizvedeniâ* v dvuh tomah, éd. Vasilij Vasil'evič SOKOLOV, Moscou, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Političeskoj Literatury, 1957, tome I, p. 359–618 ; rééd. des *Izbrannye proizvedeniâ* : Rostov-sur-le-Don, Fenix, 1998.

En serbe

Baruh de Spinoza, *Etika geometrijskim redom izložena*, trad. et notes Ksenija ATANASIJEVIĆ, Belgrade, Kon, 1934 ; troisième éd., introd. Radmila ŠAJKOVIĆ : Belgrade, Beogradski Izdavaćko-grafički Zavod, 1983.

En bulgare

Benedikt de Spinoza, *Etika*, trad. Marko MARKOV, Sofia, Izdanie na B"lgarskata Akademiâ na Naukite, 1955 ; deuxième édition : Sofia, Nauka i Izkustvo, 1981.

En polonais

Etyka sposobem geometrycznym wyłożona, trad. Antoni PASKAL, éd. Henryk STRUVE, Varsovie, Wende, 1888.

Benedykt de Spinoza, « Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona », trad. Ignacy HALPERN [Ignacy Izydor MYŚLICKI (MYŚLICKI-HALPERN) ; Izaak Jehuda (Izydor) HALPERN], in Spinoza, *Dzieła*, tome I, Varsovie, Gebethner i Wolff, 1914, p. 85–434 [SIGLE : Halpern], rééd. revue : Varsovie, Skład Główny w Domu Książki Polskiej, 1927 (*Etyka* : p. 41–246) ; nouvelle édition revue : *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, trad. Ignacy [HALPERN-]MYŚLICKI, introd. Leszek KOŁAKOWSKI, Cracovie, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1954 ; réimpr. Varsovie, PWN, 2010.

En tchèque

Benedikt de Spinoza, *Rozprava o zdokonalení rozumu a ethika po geometricku vyložená*, trad. František KREJČÍ, Čestmír STEHLÍK et Alois STEJSKAL, Prague, Česke Akademie Věd a Umění, 1925.

Benedictus de Spinoza, *Etika*, trad. Karel HUBKA, Prague, Svoboda, 1977 ; rééd. Prague, Dybbuk, 2001, [r]2004.

En roumain

B. Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică*, introd. Ion BRUCĂR, trad. S. KATZ, Bucarest, Societatea Română de Filosofie, 1930.

Benedict Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică*, traducere din limba latină de Alexandru POSESCU, studiu introductiv şi note de I. FIRU, Bucarest, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedica, 1957 ; [r]1981.

En hébreu

Heker Eloha 'im torat ha-adam, trad. Shlomo Rubin, Vienne, Brag, 1885.

Baruḳ Špinozah, *Torat ha-midot*, trad. Jakob KLATZKIN, Leipzig, Šṭibel, 1923–1924 ; rééd. Tel-Aviv, Masadah, 1954 ; Ramat Gan, Masadah, 1967 ; Jérusalem, Akademon, 1967.

En yiddish

Di Etik dervizn oyf a geometrishn ufn, trad. William NATHANSON, Varsovie, Farlag Kulṭur-Lige, 1923.

En arabe

Baruch Spinoza, *Kitab al-Akhlāq*, trad. Jalāl al-Dīn SA'ĪD, Tunis, Dar al-Janub, 1999, '2016 ; réed. *'Ilm al-Akhlāq*, Beyrouth, Arab Organization for Translation/Centre for Arab Unity Studies, 2009.

En farsi

Baruch Spinoza, *Akhlāq*, trad. Mohsen JAHANGIRI, Téhéran, University of Tehran Press, 1985 ; rééd. revue 1997, 2009–2010.

En turc

Spinoza, *Geometrik düzene göre kanıtlanmış Etika*, 2 tomes, trad. Hilmi Ziya ÜLKEN, Ankara, Milli Eğitim, 1945–1947, '1965 ; rééd. Ankara, DOST Kitabevi, '2018.

Spinoza, *Törebilim/Ethica*, trad. Aziz YARDIMLI, Istanbul, İdea, 1996, '2009.

En albanais

Benedict de Spinoza, *Etika demonstruar sipas rendit gjeometrik*, trad. Dritan KARADAKU, Tiran, Pika pa sipërfaqe, 2015.

En chinois

Spinoza, *Lún Lǐ Xué* [Éthique], trad. Guangjian Wu, Chang-Hai, Shang wu yin shu guan, 1929, '1933.

Sī Bīn Nuò Shā [Spinoza], *Lún Lǐ Xué* [Éthique], trad. Hè Lín, Pékin, Shāng Wù Yìn Shū Guǎn, 1998, Collection « Hàn Yì Shì Jiè Xué Shù Míng Zhù Cóng Shū » [« Traduction chinoise des grands ouvrages scientifiques du monde ». Traduit de la version anglaise de W.H. White, Oxford University Press, 1927 ; traduction de Hè Lín publiée Pékin, 1959].

Sī Bīn Nuò Shā [Spinoza], *Lún Lǐ Xué* [Éthique], trad. Chén Lì Xiá, Pékin, Guāng Míng Rì Bào Chū Bǎn Shè [Presses du Guāng Míng Rì Bào], 2010, Collection « Xī Fēng Yì Cóng ».

En japonais

Supinoza, *Tetsugaku taikei (Echika)*, trad. Hanji OBI, Tokyo, Iwanami Shoten, 1918, '1927.

Supinoza, « Ethika (Rinrigaku) », trad. Masaki NAKAYAMA, *in : Sekai Dai-Shiso Zenshu*, tome 43, Tokyo, Shunjusha, 1929, p. 1–240.

« Rinrigaku », *in* Supinoza, *Zenshu*, trad. Sho SAITO, tome II, Tokyo, Uchida Rokakuho, 1933, p. 74–511 ; traduction réimprimée séparément : *Rinrigaku (Echika)*, Tokyo, Chuwa Shoin, 1948.

Supinoza, *Echika*, trad. Naoshi HATANAKA, 2 tomes, Tokyo, Iwanami Shoten, 1951, '1975.

Supinoza, « Rinrigaku (Ethika) », trad. Sumio TAKAKUWA, *in : Sekai Dai-Shiso Zenshu Tetsugaku Bungei Shiso*, 9, Tokyo, Kawade Shobo, 1954, p. 1–272 ; rééd. *Sekai no Dai-Shiso 9 Supinoza*, Tokyo, Kawade Shobo Shinsha, 1966, p. 3–264, '2004.

Supinoza, « Ethika », trad. Kisaku KUDO et Hiroshi SAITO, *in : Sekai no Meicho*, 25, *Supinoza Raipunittsu* Tokyo, Chuokoron-sha, 1969, '1980, p. 75–372 ; publié séparément : Tokyo, Chuokoron-Shinsha, 2007.

Supinoza, *Echika*, trad. Keiji SHINPUKU, Tokyo, Meigen Shobo, 1971.

Supinoza, *Rinrigaku*, trad. Tameji NAKAMURA, Tokyo, Yamamoto Shoten, 1979 ; texte latin de Gebhardt, avec traduction japonaise sous forme de gloses interlinéaires.

En coréen

Spinoza, *Yunlihak*, préface, introd. et trad. de Du-shik KANG et Pyong-ok KIM, 2 tomes, Séoul, Pak-young, 1985 ; « Bibliothèque du Pak-young », n° 139–140.

Spinoza, *Etica*, préface, trad., notes et commentaire de Young-kye KANG, Séoul, Seo-kwang, 1990.

b. Autres (ouvrages cités, littérature secondaire)

AKKERMAN, Fokke, 1977a, « Vers une meilleure édition de la correspondance de Spinoza ? », *Revue internationale de philosophie*, 31, p. 4–26.

AKKERMAN, Fokke, 1977b, « L'édition de Gebhardt de l'*Éthique* de Spinoza et ses sources », *Raison présente*, n° 43, p. 37–51.

AKKERMAN, Fokke, 1980, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza : On Style, Earliest Translation and Reception, Earliest and Modern Edition of Some Texts*, thèse, Université de Groningue [SIGLE : Akkerman] (Disponible en ligne, URL : http://hdl.handle.net/11370/b7aaa2e2-3561-4892-afd7-fb9daca9562b).

AKKERMAN, Fokke, 1984, « J.H. Glazemaker, an Early Translator of Spinoza », *in* C. de DEUGD (dir.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam, North-Holland, p. 23–29.

AKKERMAN, Fokke, 1985a, « Le caractère rhétorique du *Traité théologico-politique* », *Les Cahiers de Fontenay*, n° 36–38 : *Spinoza entre Lumière et Romantisme*, p. 381–390 ; réed. *in* Akkerman 1995, p. 67–79.

AKKERMAN, Fokke, 1985b, « Pauvreté ou richesse du latin de Spinoza », *in* R.J. Schoeck (dir.), *Acta conventus Neo-Latini Bononiensis : Proceedings of the Fourth*

International Congress of Neo-Latin Studies, Bologna 26 August to 1 September 1979, Binghamton, N.Y., Medieval and Renaissance Texts and Studies, p. 197–204.

AKKERMAN, Fokke, 1987, « La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du *Tractatus de intellectus emendatione* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71, p. 23–29.

AKKERMAN, Fokke, 1989, « La pénurie de mots de Spinoza : Aspects humanistes de son métier d'écrivain », trad. A. van de Lindt et J. Lagrée, *in* Groupe de recherches spinozistes, *Travaux et documents*, n° 1 : *Lire et traduire Spinoza*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, p. 9–37.

AKKERMAN, Fokke, 1991, « Leopold en Spinoza », *in* P.M.Th. EVERARD et H. HARTSUIKER (dir.), *Ontroering door het woord*, Groningue, Historische Uitgeverij, p. 13–47.

AKKERMAN, Fokke, 1992, « Établissement du texte du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, suivi de quatre interprétations », *in* Groupe de recherches spinozistes, *Travaux et documents*, n° 4 : *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, p. 91–107.

AKKERMAN, Fokke, 1995, *Met iets van eeuwigheid : Een keuze uit het werk van F. Akkerman*, dir. Gerda HUISMAN, Piet STEENBAKKERS, Arjo VANDERJAGT, Groningue, Universiteitsbibliotheek ; publication électronique, URL : http://www.rug.nl/research/portal/files/14622397/AkkermanEeuwigheid.pdf

AKKERMAN, Fokke, 1997, « Mots techniques – mots classiques dans le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza », *in* Pina TOTARO (dir.), *Spinoziana : Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Firenze, Olschki, 1997, p. 1–22 ; collection « Lessico intellettuale europeo », n° 72.

AKKERMAN, Fokke, 2013, *Taal en tekst van Spinoza*, Voorschoten, Uitgeverij Spinozahuis.

AKKERMAN, Fokke, et Piet STEENBAKKERS (dir.), 2005, *Spinoza to the Letter : Studies in Words, Texts and Books*, Leiden, Brill.

ALER, J.M.M. (dir.), 1965, *Catalogus van de bibliotheek der Vereniging Het Spinozahuis te Rijnsburg*, Leiden, Brill.

ALTING, Jacob, 1687, « Analysis exegetica Geneseos », *in : Jacobi Alting Opera omnia theologica : analytica, exegetica, practica, problematica et philologica*, éd. Balthasar Bekker, Amsterdam, Borstius, tome 1, p. 1–32.

AMESIUS, Gulielmus, 1627, *Medulla theologiae*, Amsterdam, Janssonius.

ANDRAULT, Raphaële, 2009, « Introduction », *in* Niels STENSEN (Nicolas STÉNON), *Discours sur l'anatomie du cerveau*, présenté et annoté par Raphaële ANDRAULT, Paris, Classiques Garnier, p. 7–72.

ANDRAULT, Raphaële, 2014, *La Vie selon la raison : Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris, Champion.

ANDRAULT, Raphaële, 2019, « Spinoza's Missing Physiology », *Perspectives on Science* 27, n° 2, p. 214–243.

AUDIÉ, Fabrice, 2007, *Spinoza et les mathématiques*, Paris, PUPS.

BACON, Francis, 1623, *Opera Francisci Baronis de Verulamio*, tome I : *De dignitate et augmentis scientiarum libri* IX, Londres, Haviland.

BACON, Francis, 1986, *Novum Organum*, trad. Michel MALHERBE et Jean-Marie POUSSEUR, Paris, PUF.

BACON, Francis, 2004, *The Instauratio magna, Part II : Novum Organum and Associated Texts*, éd. Graham REES, avec Maria WAKELY, Oxford, The Clarendon Press ; « The Oxford Francis Bacon », XI.

BALIBAR, Étienne, 2018, *Spinoza politique : Le transindividuel*, Paris, PUF.

BARROW, Isaac, 1973, *The Mathematical Works*, éd. William WHEWELL, Cambridge, Cambridge University Press, 1860 ; réimpr. Hildesheim, Olms.

BARTUSCHAT, Wolfgang, 1992, *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg, Meiner, [2]1995.

BAST, Rainer A., 1993, *Die Philosophische Bibliothek : Geschichte und Bibliographie einer philosophischen Textreihe seit 1868*, Hamburg, Meiner ; sur les œuvres de Spinoza : p. 756–787 ; sur l'*Éthique* : p. 777–781.

BEYSSADE, Michelle, 2005, « Deux latinistes : Descartes et Spinoza », *in* Fokke AKKERMAN et Piet STEENBAKKERS (dir.), *Spinoza to the Letter : Studies in Words, Texts and Books*, Leiden, Brill, 2005, p. 55–67.

BLOKSMA, Nanne, 2018, *Spinoza : A Miraculously Healthy Philosopher*, Rijnsburg, Uitgeverij Spinozahuis ; collection « Mededelingen vanwege Het Spinozahuis », n° 113.

BOUCHER, Wayne I., 1991, *Spinoza in English : A Bibliography from the Seventeenth Century to the Present*, Leiden, Brill ; second edition, with a foreword by Manfred WALTHER, Bristol, Thoemmes, 1999.

BORELLI, Giovanni, 1658, *Euclides restitutus*, Pisa, ex Officina Francisci Honophri.

BOVE, Laurent, 1996, *La stratégie du conatus : Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin.

Bulletin de bibliographie spinoziste 1 (1979) – ..., in *Archives de philosophie* 42 – ...

BUNGE, Wiep van : voir Van BUNGE.

BURGERSDIJK, Franco, 1626, *Institutionum logicarum libri duo*, Leiden, Commelinus.

BURGERSDIJK, Franco, 1640, *Institutionum metaphysicarum libri duo*, Leiden, De Vogel, [2]1642.

BURTON, Robert, 1621, *The Anatomy of Melancholy*, Oxford, Cripps.

CÁMARA, Maria Luisa de la, 2002, [compte rendu de] Spinoza, *Ética*, trad. A. DOMÍNGUEZ (2000), *Archives de Philosophie*, 65, Bulletin de bibliographie spinoziste, 24, p. 741–743.

CAMERER, Theodor, 1877, *Die Lehre Spinoza's*, Stuttgart, Cotta [SIGLE : Camerer].

CHAUVIN, Stephanus, 1692, *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus*, Rotterdam, Van der Slaart.

CHIEREGHIN, Franco, 1977, « Filologia spinoziana e spinozismo nella concezione politica di Hegel a Jena », *Verifiche*, 6, p. 707–729.

CLAVIUS, Christophorus, 1611, *Commentaria in Euclidis Elementa Geometrica*, Mayence, Hierat.

COLERUS, Johannes, 1705, « Korte, dog waaragtige levens-beschryving van Benedictus de Spinoza, uit autentique stukken en mondeling getuigenis van nog levende personen opgestelt », *in* COLERUS, *De waarachtige verryzenis Jesu Christi uit den dooden, tegen B. de Spinosa enn zyn aanhangers verdeedigt ..., benevens een naukeurige levens-beschryving van dezen beruchten wysgeer*, Amsterdam, Lindenberg, p. 116–214 ; texte recueilli dans Manfred WALTHER et Michael CZELINSKI (dir.), *Die Lebensgeschichte Spinozas*, zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal 1899, tome I : *Lebensbeschreibungen und Dokumente*, Stuttgart-Bad Canstatt, frommann-holzboog, 2006, p. 98–171.

COLLEGIUM COMPLUTENSE, 1636, *Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis*, Paris, Thierry.

COORNHERT, Dirck Volckertszoon, 1586, *Zedekunst, dat is wellevenskunste*, Gouda, Tournay.

CORDEMOY, Géraud de, 1968, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF.

COURT, de la : voir LA COURT.

CRISTOFOLINI, Paolo, 2008, « Piccole chiose al testo dell'*Ethica* », *Historia philosophica*, 6, p. 131–139.

CURLEY, Edwin, 1997, « Troublesome Terms for Translators in the *Tractatus theologico-politicus* », *in* Pina TOTARO (dir.), *Spinoziana : ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Firenze, Olschki, 1997, p. 39–62 ; collection « Lessico intellettuale europeo », n° 72.

DEBRABANDER, Firmin, 2007, *Spinoza and the Stoics : Power, Politics, and the Passions*, London, Continuum.

DELEUZE, Gilles, 1969, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit.

DESCARTES, René, 1644, *Specimina philosophiae, seu dissertatio de methodo, dioptrice et meteora*, Amsterdam, Elzevier.

DESCARTES, René, 1650, *Passiones animae* per Renatum Des Cartes : Gallicè ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam Latina civitate donatae, ab H.D.M. I.V.L. [Henri DESMARETS], Amsterdam, Elzevier.

DESCARTES, René, 1965–1983, *Œuvres*, éd. Charles ADAM et Paul TANNERY [SIGLE : AT], deuxième édition, 11 tomes en 13 volumes, Paris, Vrin ; '1996 ; '1897–1910.

DESCARTES, René, 1967, *Œuvres philosophiques*, éd. et trad. F. ALQUIÉ, 3 tomes, Paris, Classiques Garnier.

DESCARTES, René, 2007, *Specimina philosophiae*, introduction and critical edition Corinna VERMEULEN, thèse, Université d'Utrecht.

DESCARTES, René, 2009, *Œuvres complètes* III : *Discours de la méthode suivi de Dioptrique, Météores, Géométrie, Propositio Demonstrata, Excerpta Mathematica et de Traité de mécanique*, édition publiée sous la direction de Jean-Marie BEYSSADE et Denis KAMBOUCHNER, Paris, Gallimard, Collection Tel, n° 364.

DI REMIGIO, Maruska, et Ángela NÚÑEZ GAITÁN, 2011, « Il restauro del manoscritto Vat. Lat. 12838 : L'*Ethica* del minimo intervento », *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 18, p. 265–284.

DOMÍNGUEZ, Atilano, 1986, « La traducción española de filósofos modernos : A propósito de Spinoza », *Actas de las Jornadas de Traducción*, Madrid, UCLM, p. 169–178.

DOYLE, John P., 2012, *On the Borders of Being and Knowing*, Louvain, Leuven University Press.

DOZ, André, 1976, « Remarques sur les onze premières propositions de l'*Éthique* de Spinoza : À propos du *Spinoza* de M. Martial Gueroult », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 81 : 2, p. 221–261.

DOZ, André, 1979–1980, « Réponse à Me Dreyfus à propos du *Spinoza* de Martial Gueroult », *Cahiers Spinoza*, 3, p. 209–237.

DREYFUS, Ginette, 1978, « Sur le *Spinoza* de Martial Gueroult : Réponses aux objections de M. Doz », *Cahiers Spinoza*, 2, p. 7–51.

DUCHESNEAU, François, 1978, « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », *Cahiers Spinoza*, n° 2, Paris, Réplique, p. 241–285.

DUCHESNEAU, François, 1998, *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, « Mathesis ».

DUIJKERIUS, Johannes, 1697, *Vervolg van 't leven van Philopater*, Groningen, Van der Brug ; rééd. dans MARÉCHAL, 1991, p. 125–211.

DUVAL, Frédéric, 2015, *Les Mots de l'édition de textes*, Paris, École nationale des chartes.

ELLERBROEK, G.G., 1958, « De zeventiende-eeuwse vertaler J.H. Glazemaker », *Levende Talen*, p. 657–663.

ÉRASME, 1981–2012, *Adagia*, *in* : *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam, North Holland Press / Leiden, Brill, tomes II-1–II-9.

EUCKEN, Rudolf, 1879, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, Veit.

EUCLIDE, 1990–2001, *Les Éléments*, traduction et commentaires par B. VITRAC, introduction de M. CAVEING, 4 volumes, Paris, PUF.

FONSECA, Pedro da, 1564, *Institutionum Dialecticarum libri octo*, Lisbonne, Blávio.

FORCELLINI, Egidio, 1771, *Totius Latinitatis Lexicon*, 4 tomes, Padoue, Typis Seminarii.

FREUDENTHAL, Jakob, 1887, « Spinoza und die Scholastik », *Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, Leipzig, Fues, p. 85–138 ; recueil réimprimé en fac-similé : Leipzig, Zentral-Antiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1962.

FREUDENTHAL, Jakob, 1899, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, Von Veit.

FRIEDMAN, Joel I., « An overview of Spinoza's Ethics », *Synthese*, 37, 1978, p. 67–106.

GARBER, Daniel, 1994, « Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus », *Studia Spinozana*, 10, p. 43–67.

GARBER, Daniel, 1999, *La Physique métaphysique de Descartes*, trad. par Stéphane BORNHAUSEN, Paris, PUF.

GARDIES, Jean-Louis, 1988, *L'Héritage épistémologique d'Eudoxe de Cnide : Un essai de reconstitution*, Paris, Vrin.

GAROUX, Alain, 1981, *Spinoza : Bibliographie 1971–1977*, Reims, Université de Reims, Centre de Philosophie Politique, U.E.R. Droit et Sciences Économiques ; « Travaux et Documents », n° 1.

GARRETT, Don (dir.), à paraître [2020], *The Cambridge Companion to Spinoza*, deuxième édition, Cambridge, Cambridge University Press.

GASSENDI, Pierre, 1658, *Opera omnia*, tome II : *Syntagma philosophicum, complectens Logicam, Physicam et Ethicam*, Lyon, L. Anisson et J.-B. Devenet.

GASSENDI, Pierre, 1962, *Disquisitio metaphysica*, texte établi, traduit et annoté par Bernard ROCHOT, Paris, Vrin.

GEBHARDT, Carl, 1916, *Inedita Spinozana*, Heidelberg, Winter ; « Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse », Jg. 1916, 13. Abhandlung.

GEBHARDT, Carl, 1924–1926, « Rembrandt und Spinoza », *Chronicon Spinozanum*, 4, p. 160–183.

GEULINCX, Arnold, 1891–1893, *Opera philosophica*, recognovit J.P.N. LAND, 3 tomes, La Haye, Nijhoff.

GIANCOTTI, Emilia, 1969, « Sul concetto spinoziano di *mens* », *in* Giovanni CRAPULLI et Emilia GIANCOTTI, *Richerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Rome, Ateneo, p. 119–169.

GIANCOTTI, Emilia, 1970, *Lexicon Spinozanum*, La Haye, Nijhoff.

Glazemaker 1682–1982 : Catalogus bij een tentoonstelling over de vertaler Jan Hendriksz Glazemaker in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, 1982, Amsterdam, Universiteitsbibliotheek van Amsterdam.

GOCLENIUS, Rodolphus, 1613, *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francfort-sur-le-Main, Becker.

GOLDENBAUM, Ursula, 1984 : « Zu einer vermeintlichen Textlücke in Spinozas *Ethica ordine geometrico demonstrata* », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 32, p. 1036–1040.

GOLDENBAUM, Ursula, 1994, « Die erste deutsche Übersetzung der spinozaschen Ethik », *in* Hanna Delf, Julius H. Schoeps, Manfred Walther (dir.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin, Hentrich, p. 107–125 ; « Studien zur Geistesgeschichte », n° 16.

GOOTJES, Albert, 2016, « Sources inédites sur Spinoza : La correspondance entre Johannes Bouwmeester et Johannes Georgius Graevius », *Archives de Philosophie*, 79, Bulletin de bibliographie spinoziste, 38, Liminaire I, p. 817–819.

GOOTJES, Albert, 2018, « Spinoza between French Libertines and Dutch Cartesians : The 1673 Utrecht Visit », *Modern Intellectual History*, p. 1–27, doi : 10.1017/S1479244318000471.

GRACIÁN, Baltasar, 1651–1657, *El Criticón*, 3 tomes : t. I Saragosse, Nogués/ t. II Huesca, Lamberto/ t. III Madrid, de Val.

GREGORY, Tullio, 2012, « Les Sources oubliées d'une introduction à l'*Ethica* », *Giornale critico della filosofia italiana*, 7a serie, volume 8, p. 567–570.

GUERET, Michel, André ROBINET et Paul TOMBEUR, 1977, *Spinoza Ethica : Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, Louvain-la-Neuve, CETEDOC, Université Catholique de Louvain.

GUEROULT, Martial, 1968, *Spinoza*, tome I : *Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier Montaigne.

GUEROULT, Martial, 1974, *Spinoza*, tome II : *L'Âme (Éthique, II)*, Paris, Aubier Montaigne.

HAMANS, Camiel, 1981, « Spinoza en Lijbniz », *in : Studies voor Damsteegt, aangeboden door bevriende vakgenoten ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de RU te Leiden op 16 januari 1981*, Leiden, Vakgroep Nederlandse Taal- en Letterkunde, p. 55–64.

HAMPE, Michael, et Robert SCHNEPF, 2006, *Baruch de Spinoza Ethik*, Berlin, Akademie Verlag.

HARVEY, William, 1628, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francfort-sur-le-Main, Fitzerl.

HARVEY, Warren Zev, 2014, « *'Ishq, hesheq*, and *amor Dei Intellectualis* », *in* Steven NADLER (dir.), *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 96–107.

HEEREBOORD, Adriaan, 1665, *Meletemata philosophica*, édition revue et augmentée, Amsterdam, Van Ravesteyn ; [1]1654.

HEEREBOORD, Adriaan, 1682, *Ἐρμενεία logica, seu explicatio synopseos logicae Burgersdicianae*, édition revue et augmentée Amsterdam, Wetstein ; [1]1650.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich, 1998, *Gesammelte Werke*, tome V : *Schrifte und Entwürfe (1799–1808)*, éd. Manfred BAUM en collaboration avec Theodor EBERT, appendice Kurt R. MEIST, Hamburg, Meiner.

HOBBES, Thomas, 1649, *Elemens philosophiques du citoyen : Traicté politique, où les fondemens de la societe civile sont descouverts*, trad. Samuel Sorbière, Amsterdam, Blaeu, 1649.

HOBBES, Thomas, 1839–1845a, *The English works*, éd. W. MOLESWORTH, 11 tomes, Londres, Bohn/Longman ; réimpr. en fac-similé Aalen, Scientia Verlag, 1961–1962.

HOBBES, Thomas, 1839–1845b, *Opera philosophica quæ Latine scripsit omnia*, éd. W. MOLESWORTH, 5 tomes, Londres, Bohn/Longman [SIGLE : OL] ; réimpr. en fac-similé Aalen, Scientia Verlag, 1961–1962.

HOBBES, Thomas, 1983, *De Cive : The Latin Version*, éd. Howard Warrender, Oxford, The Clarendon Press ; « The Clarendon Edition of the Philosophical Works », II.

HOBBES, Thomas, 1999, *De corpore : Elementorum philosophiae sectio prima*, édition critique, notes, appendices et index par Karl SCHUHMANN, introduction par Karl SCHUHMANN avec la collaboration de Martine PÉCHARMAN, Paris, Vrin.

HONG, Seoyeon, 2000, « Traductions et études spinozistes en Corée », *Archives de Philosophie* 63, Bulletin de bibliographie spinoziste, 22, Liminaire, p. 1–4.

HUBBELING, Hubertus Gezinus, 1977, « The Development of Spinoza's Axiomatic (Geometric) Method : The Reconstructed Geometric Proof of the Second Letter of Spinoza's Correspondence and its Relation to Earlier and Later Versions », *Revue internationale de philosophie*, 31, p. 53–68.

HUDDE, Johannes, 1659, *Epistola prima de reductione aequationum, in* Descartes, *Geometria*, trad. Frans van Schooten [volume I], Amsterdam, Elzevier, 1659, p. 406–516.

JAGERSMA, Rindert, et Trude DIJKSTRA, 2013, « Uncovering Spinoza's Printers by Means of Bibliographical Research », *Quaerendo*, 43, p. 278–310.

JAQUET, Chantal, 1997, *Sub specie aeternitatis : Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé.

JAQUET, Chantal, 2011, « Potentia », *in* Wiep van BUNGE, Henri KROP, Piet STEENBAKKERS et Jeroen van de VEN (dir.), *The Continuum Companion to Spinoza*, London, Continuum, p. 292–294.

KAJANTO, Iiro, 2005, « Spinoza's Latinity », *in* Fokke AKKERMAN et Piet STEENBAKKERS (dir.), *Spinoza to the Letter : Studies in Words, Texts and Books*, Leiden, Brill, p. 35–54.

KANT, Emmanuel, 1985, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

KATZ, Jacob, 1972, « A State Within a State : The History of an Anti-Semitic Slogan », in Jacob KATZ, *Emancipation and Assimilation : Studies in Modern Jewish History*, Westmead, Farnborough, Hants., Gregg, p. 47–76.

KINGMA, Jelle, et Adri K. OFFENBERG, 1985, *Bibliography of Spinoza's Works up to 1800*, Amsterdam, Amsterdam University Library ; édition revue et annotée de la publication dans *Studia Rosenthaliana*, 11, 1977, p. 1–32.

KLEIN, Judith N., 2007, « Ein Buch lehrt, Farbe zu bekennen », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14 novembre, p. N5.

KOISTINEN, Olli (dir.), 2009, *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

KOYRÉ, Alexandre, 1950, « Le chien constellation céleste et le chien animal aboyant », *Revue de métaphysique et de morale*, 55 : 1, p. 50–59 ; repris dans Alexandre KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Armand Colin, 1961, p. 93–102.

KREBS, Johann Philipp, et Joseph Hermann SCHMALZ, 1886–1888, *Antibarbarus der lateinischen Sprache*, sixième édition, 2 tomes, Bâle, Schwabe.

LA COURT, Johan et Pieter de, 1661, *Consideratien van staat, ofte Polityke weegschaal*, Amsterdam, Zinbreker.

LAERKE, Mogens, 2011, « Spinoza's Cosmological Argument in the *Ethics* », *Journal of the History of Philosophy* 49, p. 439–462.

LA FONTAINE, Jean de, 1668–1694, *Fables choisis, mises en vers*, 3 tomes (lieux et éditeurs varient).

LAND, Jan Pieter Nicolaas, 1880, « Over de eerste uitgaven der brieven van Spinoza », *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde, deuxième série, tome IX, Amsterdam, Muller, p. 144–155.

LAND, Jan Pieter Nicolaas, 1882, « Over de uitgaven en den text der *Ethica* van Spinoza », *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie der Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde, deuxième série, tome XI, Amsterdam, Muller, p. 4–24 [SIGLE : Land].

LANDUCCI, Sergio, 2008, « Per il testo e la traduzione dell'*Ethica* di Spinoza », *Rivista di storia della filosofia*, 63, p. 437–453.

LANE, John A., 2013, « The Printing Office of Gerrit Harmansz van Riemsdijck, Israël Abrahamsz de Paull, Abraham Olofsz, Andries Pietersz, Jan Claesz Groenewoudt & Elizabeth Abrahams Wiaer c. 1660–1709 », *Quaerendo*, 43, p. 311–439.

LAPINI, Walter, 2008, « Spinoza e le inezie puerili, con una risposta di Filippo Mignini », *Rivista di storia della filosofia*, 63, p. 289–300.

LAPINI, Walter, 2010, *Spinoza e le inezie puerili*, Genova, Il Melangolo.

LÉCRIVAIN, André, 1977, « Spinoza et la physique cartésienne », *Cahiers Spinoza*, n° 1, Paris, Réplique, p. 235–265.

LÉCRIVAIN, André, 1978, « Spinoza et la physique cartésienne (suite) : la Partie II des *Principia* », II, *Cahiers Spinoza*, n° 2, Paris, Réplique, p. 93–206.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, éd. C.I. GERHARDT, 7 tomes, rééd. Hildesheim, Olms, 1960–1961 (fac-similés ; ¹1875–1890) [SIGLE : PhS].

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, éd. Preußische Akademie der Wissenschaften, Reichl, 1923- ... (en cours ; différents éditeurs et lieux de publication) [SIGLE : AA].

LEONE EBREO, 1929, *Dialoghi d'amore, hebräische Gedichte*, éd. par Carl Gebhardt, Heidelberg, Winter ; « Bibliotheca Spinozana », n° 3.

LEONE, Adele, 1982, « Bibliografia Spinoziana 1972–1979 », *Verifiche*, 11/1, p. 39–97.

LEOPOLD, Jan Hendrik, 1902, *Ad Spinozae Opera posthuma*, La Haye, Nijhoff [SIGLE : Leopold].

LEOPOLD, Jan Hendrik, 1906, [compte rendu de] *Benedicti de Spinoza Ethica ex editione Operum quotquot reperta sunt seorsum repetita* (éd. J. van VLOTEN et J.P.N. LAND [révisée par Willem MEIJER], La Haye, Nijhoff, 1905), *Museum : Maandblad voor philologie en geschiedenis*, 13, n° 4, colonnes 146–147.

LEOPOLD, Jan Hendrik, 2005, « Le langage de Spinoza et sa pratique du discours », *in* Fokke AKKERMAN et Piet STEENBAKKERS (dir.), *Spinoza to the Letter : Studies in Words, Texts and Books*, Leiden, Brill, p. 9–33.

LUCAS, Hans-Christian, 1982–1983, « Hegel et l'édition de Spinoza par Paulus », *Cahiers Spinoza*, 4, p. 127–138.

MACHEREY, Pierre, 1994–1998, *Introduction à* l'Éthique *de Spinoza*, Paris, PUF, 5 tomes.

MAÏMONIDE, Moïse, 1856–1866, *Le Guide des égarés : Traité de théologie et de philosophie*, 3 tomes, éd. et trad. Salomon MUNK, Paris, Franck.

MANCOSU, Paolo, 1996, *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press.

MANZINI, Frédéric, *Spinoza : Une Lecture d'Aristote*, Paris, PUF, 2009.

MARÉCHAL, Gerardine (dir.), 1991, *Johannes Duijkerius, « Het leven van Philopater » en « Vervolg van 't leven van Philopater » : Een spinozistische sleutelroman uit 1691/1697*, Amsterdam-Atlanta (GA), Rodopi ; « Atlantis », n° 2.

MARTI, Heinrich, 1974, *Übersetzer der Augustin-Zeit : Interpretation von Selbstzeugnissen*. München : Fink.

MATHERON, Alexandre, 1969, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit.

MATHERON, Alexandre, 1977, « Spinoza et la sexualité », *Giornale critico della filosofia italiana*, p. 436–457 ; repris dans MATHERON, 2011, p. 305–324.

MATHERON, Alexandre, 1999, « Le moment stoïcien de l'*Éthique* de Spinoza » *in* P.-F. MOREAU, *Le Stoïcisme au* XVI*e et au* XVII*e siècle*, Paris, Albin Michel, p. 302–317 ; repris dans MATHERON, 2011, p. 651–663.

MATHERON, Alexandre, 2011, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions.

MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau de, 1974, *Œuvres*, reprint Hildesheim, Olms.

MCLEAN, Ian, 1974, « The Interpretation of Natural Signs : Cardano's *De subtilitate* versus Scaliger's *Exercitationes* », *in* Brian Vickers (dir.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 231–252.

MEIJER, Willem, 1903, *Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza*, La Haye, Mouton.

MENGE, Hermann, 1890, *Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik*, 6. Aufl., Wolfenbüttel, Zwissler.

MENGE, Hermann, 2007, *Lateinische Synonymik*, 8., unveränderte Auflage von O. SCHÖNBERGER, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.

MEYER, Lodewijk, 1660, *Disputatio inauguralis de materia ejusque affectionibus motu et quiete*, Leyde, Hackius ; repris dans *Chronicon spinozanum*, tome II, 1922, p. 185–195.

MEYER, Lodewijk [attribué à], 1666, *Philosophia S. Scripturæ interpres : Exercitatio paradoxa, in quâ veram philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi normam esse apodicticè demonstratur, et discrepantes ab hâc sententiæ expenduntur, ac refelluntur*, Eleutheropolis [= Amsterdam], s.n. [Rieuwertsz].

MEYER, Lodewijk [attribué à], 1988, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, trad. Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, Intertextes.

MICRAELIUS, Johannes, 1662, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, deuxième édition, Stettin, Mamphrasius.

MIGNINI, Filippo, 1979, « Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* di B. Spinoza », *La Cultura* 17, n° 1–2, p. 87–160.

MIGNINI, Filippo, 1986, « Introduzione », *in* SPINOZA, *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand/Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, éd. et trad. F. MIGNINI, L'Aquila : Japadre, p. 11–118

MIGNINI, Filippo, 1987, « Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71, p. 9–21.

MIGNINI, Filippo, 2009, « Introduction au *Tractatus de intellectus emendatione* », et « Introduction au *Court traité* », *in* Spinoza, *Œuvres*, tome I : *Premiers écrits*, éd. Filippo MIGNINI, trad. Michelle BEYSSADE, Joël GANAULT, Paris, PUF, p. 21–58, et 159–180.

MILLER, Jon, 2015, *Spinoza and the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press.

MOREAU, Pierre-François, 1994, *Spinoza : L'Expérience et l'éternité*, Paris, PUF.

MOREAU, Pierre-François, 2006, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

MOREAU, Pierre-François, 2007, « Traduire Spinoza : l'exemple d'Émile Saisset », *in* André TOSEL, Pierre-François MOREAU et Jean SALEM (dir.), *Spinoza au* XIX*e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 221–230.

NADLER, Steven, (dir.), 2014, *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich, 1887, *Zur Genealogie der Moral : Eine Streitschrift*, Leipzig, Naumann.

NIZOLIUS, Marius, 1613, *Marius Nizolius siue Thesaurus Ciceronianus ...*, Francfort-sur-le-Main, Tampachius ; [1]1535.

OCKHAM, Guilielmus de, 1974, *Opera philosophica*, tome I : *Summa logicae*, éd. Philotheus BOEHNER, Gedeon GÁL et Stephanus BROWN, St. Bonaventure, NY, Franciscan Institute (St. Bonaventure University).

OKO, Adolph S., *The Spinoza Bibliography*, Boston, Mass., Hall, 1964.

PINKSTER, Harm, 2015– ..., *The Oxford Latin Syntax*, vol. 1– ..., Oxford, Oxford University Press.

POLANUS, Amandus, 1615, *Syntagma theologiae christianae*, Hanau, Aubrius; [1]1609.

POLLOCK, Frederick, 1880, *Spinoza : His Life and Philosophy*, London, Kegan Paul.

POMPONAZZI, Pietro, 1516, *Tractatus de immortalitate animae*, Bologne, Leonardi.

PRÉPOSIET, Jean, 1978, *Bibliographie spinoziste*, préface de Gilbert VARET, Paris, Les Belles Lettres, s. a. [1978].

PROIETTI, Omero, et Giovanni LICATA, 2013, *Il carteggio van Gent–Tschirnhaus 1679–1690 : Storia, cronistoria, contesto dell'*editio posthuma *spinoziana*, Macerata, EUM.

RAMOND, Charles, 1995, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF.

REINHARDT, Curt, 1911, *Briefe an Ehrenfried Walther von Tschirnhaus von Pieter van Gent*, Freiberg, Gerlach; « Wissenschaftliche Beilage zu dem Programm des Realgymnasiums zu Freiberg », Ostern, n° 782.

RENER, Frederick M. 1989. *Interpretatio : Language and Translation from Cicero to Tytler*, Amsterdam/ Atlanta, GA, Rodopi.

RESCHER, Nicolas, 2005, *What If? Thought Experimentation in Philosophy*, New Brunswick/London, Transaction Publishers.

ROBINSON, Lewis, 1928, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, Meiner.

ROUSSET, Bernard, 1968, *La Perspective finale de l'* Éthique *et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, Vrin.

ROUSSET, Bernard, 1985, « Éléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de *Éthique* IV », *Cahiers Spinoza*, tome V, p. 129–145.

ROUSSET, Bernard, 1996, *Spinoza, lecteur des Objections faites aux* Méditations *de Descartes et de ses* Réponses, Paris, Kimé.

SACCARO DEL BUFFA BATTISTI, Giuseppa, 1990, « La dimostrazione dell'esistenza di Dio dall'abbozzo del 1661 e dalla *Korte verhandeling* al De Deo », *in* Filippo MIGNINI (dir.), *Dio, l'uomo, la libertà : Studi sul Breve trattato di Spinoza*, L'Aquila, Japadre, p. 95–118.

SCALIGER, Julius Caesar, 1557, *Exotericarum exercitationum liber quintus decimus de subtililate, ad Hieronymum Cardanum*, Paris, Michel de Vascosan.

SCHEIBLER, Christoph, 1665, *Metaphysica, duobus libris universum hujus scientiae systema comprehendens*, editio ultima et emendata, Oxford, Godwin; [1]1617.

SCHONEVELD, Cornelis, 1983, *Intertraffic of the Mind : Studies in Seventeenth-Century Anglo-Dutch Translation, with a Checklist of Books Translated from English into Dutch, 1600–1700* Leiden, Brill et Leiden University Press.

SCHOTEL, G.D.J. (dir.), 1843, *Theodori Ryckii, Joh. Georg. Graevii, Nicolai Heinsii ad Adrianum Blyenburgum, et Adriani Blyenburgi ad diversos Epistolae ineditae*, La Haye, Noordendorp.

SENECA, 1914, *Lettres de Sénèque à Lucilius*, trad. Joseph Baillard, *in : Œuvres complètes de Sénèque le Jeune*, tome II, Paris, Hachette.

SLUIS, Jacob van : voir Van SLUIS.

SOTO, Domingo de, 1554, *Summulae summularum*, Salamanque, Andrea de Portonaris.

SPINOZA, 1928, *Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques, in : Œuvres de Spinoza*, traduites et annotées par Charles APPUHN, tome I, Paris, Garnier.

SPINOZA, 1966, *Œuvres*, tome IV, Paris, Flammarion, coll. « GF », traduction, notices et notes par Charles Appuhn; [2]2001.

SPINOZA, 1977, *Briefwisseling*, trad. néerlandaise de F. AKKERMAN, H.G. HUBBELING, A.G. WESTERBRINK, Amsterdam, Wereldbibliotheek.

SPINOZA, 1979, *Traité politique*, texte latin de GEBHARDT, avec traduction française en regard, trad. Pierre-François MOREAU, index informatique par P.-F. MOREAU et R. BOUVERESSE, Paris, Réplique.

SPINOZA, 1985, *The Collected Works of Spinoza*, edited and translated by Edwin CURLEY, volume I, Princeton, Princeton University Press.

SPINOZA, 1986, *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand/ Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, éd. et trad. F. MIGNINI, L'Aquila : Japadre.

SPINOZA, 1999, *Œuvres*, tome III : *Traité théologico-politique*, texte latin avec traduction française en regard, éd. Fokke AKKERMAN, trad. Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU, Paris, PUF.

SPINOZA, 2005, *Œuvres*, tome V : *Traité politique*, texte latin avec traduction française en regard, éd. Omero PROIETTI, trad. Charles RAMOND, Paris, PUF.

SPINOZA, 2009, *Œuvres*, tome I : *Premiers écrits*, texte latin et néerlandais avec traduction française en regard, éd. Filippo MIGNINI, trad. Michelle BEYSSADE et Joël GANAULT, Paris, PUF.

SPINOZA, 2010, *Correspondance*, trad. Maxime ROVERE, Paris, Flammarion, GF.

SPINOZA, 2016, *The Collected Works of Spinoza*, edited and translated by Edwin CURLEY, volume II, Princeton, Princeton University Press.

SPRUIT, Leen, 2012, « Het Vaticaanse manuscript van Spinoza's *Ethica* », *in : Over het Vaticaanse manuscript van Spinoza's* Ethica, Voorschoten, Uitgeverij Spinozahuis; « Mededelingen vanwege Het Spinozahuis », n° 100, p. 3–32.

SPRUIT, Leen, et Pina TOTARO (éd.), *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden/Boston, Brill, 2011 [SIGLE : S-T] ; « Brill's studies in intellectual history », n° 205; « Brill's texts and sources in intellectual history », n° 11.

STEENBAKKERS, Piet, 1994a, *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print : Studies on Text, Form and Related Topics*, Assen, Van Gorcum [SIGLE : Steenbakkers] (Disponible en ligne, URL : http://hdl.handle.net/11370/832e0a1f-ed2-4278-872f-e3a58df0f050).

STEENBAKKERS, Piet, 1994b, « Le Texte de la cinquième partie de l'*Éthique* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 119, n° 184, p. 81–92.

STEENBAKKERS, Piet, 1994c, « Accent-marks in Neo-Latin », *in* R. Schnur *et al.* (dir.), *Acta conventus Neo-Latini Hafniensis*, Binghamton, NY, Medieval & Renaissance Texts & Studies, n° 120, p. 925–934.

STEENBAKKERS, Piet, 1997a, *De Nederlandse vertalingen van Spinoza's Ethica*, Delft, Eburon ; « Mededelingen vanwege het Spinozahuis », n° 74.

STEENBAKKERS, Piet, 1997b, « Purisme et gloses marginales dans la traduction néerlandaise de 1677 de l'*Ethica* », *in* Pina TOTARO (dir.), *Spinoziana : Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Roma, Olschki, p. 233–247.

STEENBAKKERS, Piet, 2003, « Een vijandige overname : Spinoza over *natura naturans* en *natura naturata* », *in* Gunther COPPENS (dir.), *Spinoza en de scholastiek*, Leuven/Amersfoort, Acco, p. 35–52.

STEENBAKKERS, Piet, 2005, *Spinoza-plaatsen : Over tekst en context van brief 76*, Budel, Damon ; « Mededelingen vanwege Het Spinozahuis », n° 91.

STEENBAKKERS, Piet, 2007, « Les éditions de Spinoza en Allemagne au XIXe siècle », *in* André TOSEL, Pierre-François MOREAU et Jean SALEM (dir.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 21–32.

STEENBAKKERS, Piet, 2009, « The Geometrical Order in the Ethics », *in* Olli KOISTINEN (dir.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 42–55.

STEENBAKKERS, Piet, 2017, « Appendix : Piet Steenbakkers, Comment from Correspondence on the Text of *Ethics* 3p30 », *in* Gábor BOROS, Judit SZALAI & Olivér István TÓTH (eds), *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*, Budapest, Elte, p. 139–140 ; publication numérique, URL : http://www.eltereader.hu/kiadvanyok/gabor-boros-judit-szalai-oliver-istvan-toth-eds-the-concept-of-affectivity-in-early-modern-philosophy/

STEENBAKKERS, Piet [à paraître en 2020], « Spinoza's Life », *in* Don GARRETT (dir.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, second, revised edition, Cambridge, Cambridge University Press.

STEENBAKKERS, Piet [à paraître en 2020], « Parallel Masterpieces : Intertextuality in Spinoza's *Ethics* and *Theological-Political Treatise* », *in* Dan GARBER, Mogens LAERKE, Pierre-François MOREAU, and Pina TOTARO (dir.), *Spinoza : Reason, Religion, and Politics in the Ethics and the Tractatus Theologico-Politicus*, Oxford, Oxford University Press.

STENSEN, Niels (Nicolas STÉNON), 1669, *Discours sur l'anatomie du cerveau*, Paris, Robert de Ninville ; réédition avec présentation et notes par Raphaële ANDRAULT, Paris, Classiques Garnier, 2009.

STILIANOU, Aristotelis, 1992, « Les Traductions grecques de Spinoza », *Archives de philosophie* 55 (1992), Bulletin de bibliographie spinoziste, n° 14, p. 2–6.

STUTTERHEIM, C.F.P., 1980, « Het Nederlands van Spinoza », *in* Joep KRUIJSEN (dir.), *Liber amicorum Weijnen : Een bundel opstellen aangeboden aan Prof. Dr A. Weijnen bij zijn zeventigste verjaardag*, Assen, Van Gorcum, p. 53–59.

SUÁREZ, Francisco, 1597, *Disputationes metaphysicae*, 2 tomes, Salamanca, Renaut.

SUÁREZ, Francisco, 1856–1878, *Opera omnia*, editio nova, 28 tomes, éd. Michel ANDRÉ et Charles BERTON, Paris, Vivès.

TACQUET, André, *Elementa geometriae planae ac solidae*, Anvers, Meursius, 1654.

TAK, Willem Gerard van der : voir Van der TAK.

TARRANT, Richard, *Texts, Editors, and Readers : Methods and Problems in Latin Textual Critcism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

TERPSTRA, Marin, « Potestas », *in* Wiep van BUNGE, Henri KROP, Piet STEENBAKKERS et Jeroen van de VEN (dir.), *The Continuum Companion to Spinoza*, London, Continuum, 2011, p. 292–294.

THIJSSEN-SCHOUTE, C. Louise, 1967, « Jan Hendrik Glazemaker, de zeventiende eeuwse aartsvertaler », *in* THIJSSEN-SCHOUTE, *Uit de Republiek der Letteren*, La Haye, Nijhoff, p. 206–261.

THIJSSEN-SCHOUTE, C. Louise, 1989, *Nederlands cartesianisme*, avec sommaire et table de matières en français, 2e éd., dir. Theo Verbeek, Utrecht, HES ; Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, [1]1954.

THOMAS D'AQUIN, 1926–1947, *Somme théologique*, traduction et texte latin, Paris, Desclée [SIGLE : ST].

TOTARO, Pina, 1986, « Spinoza nei "Classici della filosofia moderna" : Per una storia dell'edizione gentiliana dell'*Ethica* », *Giornale critico della filosofia italiana*, 55, p. 273–283.

TOTARO, Pina, 1995, « Niels Stensen e la prima diffusione della filosofia di Spinoza nella Firenze di Cosimo III », *in* P. Cristofolini (dir.), *L'Hérésie spinoziste : La discussion sur le Tractatus theologico-politicus, 1670–1677, et la réception immédiate du spinozisme*, Amsterdam-Maarssen, APA-Holland University Press, p. 147–168.

TOTARO, Pina, 2000, « Documenti su Spinoza nell'Archivio del Sant'Uffizio », *Nouvelles de la République des Lettres*, 20, p. 95–120.

TOTARO, Pina, 2002, « "Ho certi amici in Ollandia" : Stensen and Spinoza », in *Niccolò Stenone (1638–1686) anatomista, geologo, vescovo*, Atti del seminario organizzato da Universitetsbiblioteket i Trømso e Accademia di Danimarca, 23 ottobre 2000, a cura di K. ASCANI, H. KERMIT e G. SKYTTE, Romae, L'Erma, p. 27–38.

TOTARO, Pina, 2009, « *Instrumenta mentis* » : *Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Florence, Olschki.

TOTARO, Pina, Leen SPRUIT et Piet STEENBAKKERS, 2011, « L'*Ethica* di Spinoza in un manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana (Vat. lat. 12838) », *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 18, p. 583–610.

TREMELLIUS, Immanuel, et Franciscus JUNIUS, 1618, *Testamenti veteris Biblia sacra, sive Libri canonici priscæ Judæorum ecclesiæ à Deo traditi*, trad. de l'hébreu en latin par I. TREMELLIUS et F. JUNIUS ; avec les Apocryphes, trad. en latin par F. JUNIUS ; et avec les livres du Nouveau Testament, trad. du grec en latin par Théodore de BÈZE, Hanau, Wechel.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf, 1867 « Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre », *in* TRENDELENBURG, *Historische Beiträge zur Philosophie*, tome III : *Vermischte Abhandlungen*, Berlin, Bethge, p. 277–398.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf, 1855, « Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg », *in* TRENDELENBURG, *Historische Beiträge zur Philosophie*, tome II : *Vermischte Abhandlungen*, Berlin, Bethge, p. 31–111.

TSCHIRNHAUS, Ehrenfried Walther von, 1686, *Medicina corporis, seu Cogitationes admodum probabiles de conservandâ sanitate*, Amsterdam, Magnus et Rieuwertsz.

TSCHIRNHAUS, Ehrenfried Walther von, 1687, *Medicina mentis, sive Tentamen genuinae logicae in quâ disseritur de methodo detegendi incognitas veritates*, Amsterdam, Magnus et Rieuwertsz.

Van BUNGE, Wiep, Henri KROP, Piet STEENBAKKERS et Jeroen van de VEN (dir.), 2014, *The Bloomsbury Companion to Spinoza*, Londres, Bloomsbury ; réed. de *The Continuum Companion to Spinoza*, London, Continuum, 2011.

Van der WERF, Theo, Heine SIEBRAND et Coen WESTERVEEN, 1984, *A Spinoza Bibliography 1971–1983*, Leiden, Brill ; « Mededelingen vanwege Het Spinozahuis », n° 46.

Van der TAK, Willem Gerard, 1921, « Bene agere et laetari », *Chronicon Spinozanum*, tome I, p. 263–264.

Van der TAK, Willem Gerard, 1922, « Doctor Willem Meijer : 1842–18 november – 1922 », *in Spinozana 1897–1922*, Heidelberg-Amsterdam, Winter-Hertzberger. p. IX–XLIV.

Van de VEN, Jeroen, à paraître [prévu pour 2020], *Printing Spinoza : A Descriptive Bibliography of the Works Published in the Late Seventeenth Century*.

Van SLUIS, Jacob, et Tonnis MUSSCHENGA (dir.), 2009, *De boeken van Spinoza/ Spinoza's Books*, Groningen/Den Haag, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen/Haags Gemeentearchief.

VEN, Jeroen van de : voir Van de VEN.

VÉSALE, André, 1543, *De humani corporis fabrica*, Bâle, Oporinus.

VINAVER, Eugène, 1939, « Principles of Textual Emendation », *in : Studies in French Language and Mediaeval Literature Presented to Professor Mildred K. Pope, by Pupils, Colleagues, and Friends*, Manchester, Publications of the University of Manchester, p. 351–369.

VINCIGUERRA, Lorenzo, 2009, « Traduzioni italiane di Spinoza (in margine all'edizione delle *Opere* curata da Filippo Mignini) », *Rivista di Storia della Filosofia*, 64, p. 321–336.

VOETIUS, Paulus, *Prima philosophia reformata*, 1657, Utrecht, Van Waesberge.

VOSS, Stephen H., 1981, « How Spinoza Enumerated the Affects », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 63/2, p. 167–179.

WALTHER, Hans, (dir.), 1966, *Proverbia sententiaeque Latinitatis medii aevi : Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, tome 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

WALTHER, Manfred, et Michael CZELINSKI (dir.), 2006, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe van Jakob Freudenthal 1899, tome I : *Lebensbeschreibungen und Dokumente*, tome II : *Kommentar*, Stuttgart-Bad Canstatt, frommann-holzboog.

WEIJERS, Olga, 1978, « Contribution à l'histoire des termes *natura naturans* et *natura naturata* jusqu'à Spinoza », *Vivarium*, 16, p. 70–80.

WERF, Theo van der : voir Van der WERF.

WETLESEN, Jon, 1968, *A Spinoza Bibliography, Particularly on the Period 1940–1967*, Oslo, Universitetsforlaget.

WETLESEN, Jon, 1971, *A Spinoza Bibliography, 1940–1970*, 2nd revised ed., arranged as a supplementary volume to Oko's Spinoza bibliography, Oslo, Universitetsforlaget.

WIETROWSKI, Maximilian, 1697, *Philosophia disputata*, Prague, Presses de l'Université Charles-Ferdinand.

WILD, Ignaz, 1906, « Zur Geschichte der *qualitates occultae* », *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 20, p. 307–345.

WINKEL, Jan te, 1914, *Catalogus van de boekerij der Vereeniging Het Spinozahuis*, La Haye, Belinfante.

WITT, Johan de, 1659, *Elementa curvarum linearum*, dir. Frans van SCHOOTEN, Amsterdam, Elzevier, *in* Descartes, *Geometria*, trad. Frans van SCHOOTEN, Amsterdam, volume II, Amsterdam, Elzevier, 1661, p. 153–340.

WITTICHIUS, Christophorus, 1690, *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza et Commentarius de Deo et ejus attributis*, Amsterdam, Wolters.

WOLFSON, Harry Austryn, 1926, « Spinoza on the Infinity of Corporeal Substance », *Chronicon Spinozanum* IV, p. 79–103.

WOLFSON, Harry Austryn, 1999, *La Philosophie de Spinoza*, trad. Anne-Dominique BALMES, Paris, Gallimard.

Woordenboek der Nederlandsche taal, 1882–1998, 30 tomes en 40 volumes, La Haye (etc.), Nijhoff (etc.) ; consultable en ligne : https://ivdnt.org/onderzoek-a-onderwijs/lexicologie-a-lexicografie/wnt [SIGLE : WNT].

ZAC, Sylvain, 1965, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF.

Index des noms

Dans cet Index le nom de Spinoza n'a pas été répertorié. Le texte même de l'*Éthique* ne mentionne guère de noms propres; les (rares) occurrences dans ce texte sont signalées par un chiffre en gras.

Abravanel, Juda : voir Léon l'Hébreu
Adam 424 (l. 20 *primus homo*) et 425, 562 n 168, 591 n 257
Akkerman, Fokke 5, 8, 11, 18 n, 29 n, 31 n, 33 n, 34 n, 36, 44 n, 46, 50 n, 53 n, 58, 72–83, 108, 112, 248, 256, 260, 266, 302, 304, 326, 499, 525 n 71, 526 n 75, 530 n 84, 532 n 92, 532 n 94, 544 n 130, 550 n 139, 551 n 140, 566 n 178, 569 n 189, 577 n 210, 577 n 215, 581 n 227, 583 n 234, 602 n 287, 603 n 294
Albert de Saxe (Albertus de Saxonia) 514 n 32
Al-Tabrizi : voir Tabrizi
Aler, Jan 547 n 135, 570 n 191, 581 n 228, 584 n 240
Alting, Jacob 564 n 172
Ames, William (Amesius) 564 n 172
Andrault, Raphaële 5, 23 n, 601 n 285, 626 n, 633 n
Anonymus Tubingensis 264
Anselme (Anselmus) 114
Antistius Constans, Lucius 41
Appuhn, Charles 8, 29 n, 43, 46, 47, 53 n, 80, 550 n 139, 593 n 264, 597 n 270, 598 n 276, 602 n 293, 603 n 296, 603 n 297, 619 n, 626 n
Apulée (Apuleius) 512 n 25
Aristophane (Aristophanes) 593 n 264
Aristote (Aristoteles) 102, 114, 216, 384, 509 n 17, 531 n 90, 539 n 116, 543 n 127, 621–622
Audié, Fabrice 13 n, 513 n 27, 532 n 92, 610–625
Augustin (Augustinus) 512 n 25, 526 n 74
Averroès 621

Bacon, Francis 11, 160, 216, 384, 500, 502 n 3, 528 n 79, 539 n 117, 550 n 141, 558 n 161, 574 n 205
Baensch, Otto 8, 39 n, 46, 77, 112, 114, 178, 184, 210, 238, 244, 248, 258, 440, 444, 466, 468, 490, 550 n 139, 566 n 178, 602 n 293, 605 n 305
Baillard, Joseph 556 n 157
Balling, Pieter 18, 35, 37, 38, 49, 72, 73, 81, 85 n, 526 n 75, 532 n 92, 532 n 94, 533 n 95, 535 n 103, 538 n 115, 568 n 186, 594 n 268
Barrow, Isaac 615–616, 618, 619 n
Bartuschat, Wolfgang 8, 43, 46, 47, 80, 499, 520 n 52, 597 n 270, 603 n 297
Bekker, Balthasar 564 n 172
Benveniste, Émile 575 n 205
Bernier, François 552
Beyssade, Jean-Marie 5, 66, 512 n 23, 596 n 270
Beyssade, Michelle 44 n, 50 n
Bloksma, Nanne 26 n
Blumenstock, Konrad 8, 43, 46, 47, 77, 81, 550 n 139, 597 n 270
Blyenbergh, Willem van : voir Van Blyenbergh
Blyenburgh, Adriaan 24
Bodin, Jean 513 n 25
Boe Sylvius, Franciscus de le : voir Le Boe
Borelli, Giovanni 615, 623 n
Boulainvilliers, Henri de 38
Bouwmeester, Johannes 13, 15, 17–18, 19, 27, 29, 546 n 133
Bramhall, John 552 n 146
Bruder, Karl Hermann 8, 11, 39, 40, 41–43, 47, 54 n, 61 n, 601 n 286
Bunge, Wiep van : voir Van Bunge
Burgersdijk, Franco (Burgersdicius) 502 n 3, 508 n 14, 509 n 15, 517 n 41, 529–530 n 82
Burgh, Albert 13–14, 591 n 258
Buridan, Jean (Buridanus) 234 (l. 2) et 235, 543 n 127
Burton, Robert 557 n 157

Camerer, Theodor 8, 64, 264, 280
Cardan, Jérôme (Cardano) 525 n 70
Cassini, Jean-Dominique 537 n 111
Caterus, Johannes (De Kater) 504 n 5
Caton d'Utique (Cato) 553 n 149, 580 n 224
Cats, Jacob 585 n 243
Charrak, André 535 n 101, 626–638
Chauvin, Stephanus 600 n 281
Chiereghin, Franco 40 n
Christ (Christus) 424 (l. 28) et 425, 591 n 258, 604 n 301
Chrysippe 583 n 235
Cicéron (Cicero) 336 (l. 7) et 337, 342, 406, 424, 488, 494, 496, 500, 510 n 20, 512 n 25, 531 n 88, 553 n 149, 556 n 157, 558 n 158, 560 n 165, 570 n 191, 571 n 191, 573 n 202, 576 n 209, 583 n 234, 583 n 235, 585 n 244, 585 n 245, 591 n 256, 593 n 264, 603 n 294, 605 n 302, 606 n 308, 609 n 310
Clavius, Christophorus 532 n 92, 612 n, 613–615, 617–618, 621–623
Clerselier, Claude 511 n 23, 514 n 28, 523 n 62, 533 n 96
Colerus, Johannes (Jean) 15 n, 26 n
Constans, Lucius Antistius : voir Antistius
Coornhert, Dirck Volckertszoon 585 n 243
Copernic, Nicolas 628
Cordemoy, Louis Géraud de 633 n
Court, Johan et Pieter de la : voir La Court
Crescas, Hasdaï 621
Cristofolini, Paolo 8, 43, 47, 48, 61 n, 94 n, 520 n 52, 543 n 128, 550 n 139, 566 n 178, 569 n 189, 597 n 270, 603 n 296
Curley, Edwin 8, 39 n, 42 n, 80, 116, 138, 228, 258, 304, 326, 499, 520 n 52, 548 n 136, 566 n 178, 596 n 270, 599 n 281
Czelinski, Michael 15 n

Dam, Harm-Jan van : voir Van Dam
DeBrabander, Firmin 600 n 282
Démosthène 593 n 264
Descartes, René (Cartesius) 8, 11, 15, 18, 28, 34, 36, 41, 95, 130 (l. 8) et 131, 146, 174, 184, 188, 210, 240 (l. 20) et 241, 254, 262, 264,

Descartes, René (Cartesius) (*suite*) 280, 450 (l. 24) et 451, 500–600 *passim*, 613–646 *passim*, 647, 649
Desmarets, Henri (Maresius) 545 n 133, 537 n 110, 549 n 138, 554 n 153, 559 n 163, 564 n 172, 565 n 174, 570 n 191, 571 n 192, 644 n, 646 n
Desmarets, Samuel (Maresius) 545 n 133
Di Remigio, Maruska 504 n 6
Dijkstra, Trude 53 n
Domínguez, Atilano 499
Doyle, John P. 539 n 115
Doz, André 510 n 21
Dreyfus, Ginette 510 n 21
Duchesneau, François 635 n, 636 3 n
Duijkerius, Johannes 36 n
Durante, Gaetano 61 n
Duval, Frédéric 21 n

Ecclésiaste (Ecclesiastes) 364 (l. 28) et 365, 580 n 221
Eck, Johannes 564 n 172
Ellerbroek, Geuchien Georg 36
Ennius, Quintus 593 n 264
Épictète (Epictetus) 36
Érasme (Erasmus) 63, 384, 526 n 74, 581 n 228
Ésope (Aesopus) 450, 600 n 282
Eucken, Rudolf 514–515 n 32
Euclide (Euclides) 85, 170, 218 (l. 8) et 219, 532 n 92, 612 n, 613, 613 n, 615, 617, 618, 622 n
Euripide 551 n 146
Ève 424 (l. 24 *primi hominis uxor*) et 425

Fichte, Johann Gottlieb 41
Fiore, Tommaso 46
Fischer, Kuno 561 n 165
Fonseca, Pedro da 538 n 115
Fontaine, Jean de la : voir La Fontaine
Forcellini, Egidio 564 n 172
Freudenthal, Jakob 499, 503 n 5, 508 n 14, 529 n 82

Galilée (Galileo Galilei) 627, 628
Garber, Daniel 619 n, 630 n
Gardies, Jean-Louis 623 n
Gassendi, Pierre 511 n 23, 531 n 88, 552 n 146
Gebhardt, Carl 5, 8, 30, 33, 39, 39 n, 43, 43 n, 44 n, 45, 45 n, 46, 47, 47 n, 49, 52 n, 53 n, 58, 64, 65, 65 n, 77, 81, 499, 526 n 73, 532 n 92, 550 n 139, 566 n 178, 569 n 189, 578 n 217, 581 n 227, 583 n 236, 584 n 240, 593 n 264, 597 n 270, 598 n 276, 604 n 298, 605 n 305
Gent, Pieter van : voir Van Gent
Gentile, Giovanni 8, 43, 46, 77, 550 n 139, 593 n 264, 597 n 270, 605 n 305
Gerhardt, Carl Immanuel 633 n
Geulincx, Arnold 44 n, 500 n 1
Gfrörer, August Friedrich 8, 40, 41, 43, 47, 589 n 255
Giancotti, Emilia 512 n 23
Ginsberg, Hugo 8, 40, 42, 47, 61 n
Glazemaker, Jan Hendriksz 18–19, 27, 28, 34, 35–36, 38, 72, 83, 84, 85 n, 95 n, 530 n 84, 547 n 135, 569 n 189, 577 n 210, 583 n 234, 583 n 236, 589 n 255, 593 n 264, 594 n 268, 600 n 284, 602 n 287, 637
Goclenius, Rodolphus 509 n 16
Goldenbaum, Ursula 598 n 276

Góngora y Argote, Luis de 584 n 240
Gootjes, Albert 17 n, 25 n
Gorter, Herman 8, 420
Gracián y Morales, Baltasar 526 n 74
Graevius, Johannes Georgius 17
Gueret, Michel 598 n 276
Gueroult, Martial 138, 499, 503 n 4, 506 n 8, 510 n 21, 521 n 53, 538 n 113, 599 n 281, 612, 616, 621, 622

Hallmann 15 n
Halpern, Ignacy (Myślicki) 8, 39 n, 304, 400, 550 n 139
Harvey, Warren Zev 605 n 301
Harvey, William 574 n 205
Heereboord, Adriaan 150, 154, 500, 502 n 3, 504 n 7, 508 n 14, 509 n 15, 517 n 41, 518 n 45, 520 n 50, 520 n 51, 524 n 69, 529 n 80, 531 n 88, 552 n 146, 557 n 157, 563 n 170
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 40, 41
Hieronymus : voir Jérôme
Hobbes, Thomas 11, 156, 184, 210, 262, 384, 426, 500, 502 n 3, 535 n 102, 537 n 111, 547 n 134, 552 n 146, 553 n 150, 555 n 154, 558 n 161, 570 n 191, 581 n 228, 591–592 n 259, 612, 613, 615, 623 n
Homère 36
Hubbeling, Hubertus Gezinus 15 n
Hudde, Johannes 17 n, 513 n 26, 612–613 n, 623
Huygens, Christiaan 21, 627, 631

Ibn Rochd : voir Averroès

Jagersma, Rindert 53 n
Jaquet, Chantal 541 n 122, 548 n 136
Jelles, Jarig 14, 19 n, 20, 26 n, 27, 29, 35, 516 n 40
Jérôme (Hieronymus) 526 n 74
Justinien (Justinianus) 390, 584 n 238
Juvénal (Juvenalis) 492, 605 n 306, 606 n 308

Kajanto, Iiro 50 n
Kant, Immanuel 515 n 32, 628
Karlstadt, Andreas Rudolff (Bodenstein) 564 n 172
Kater, Johan de : voir Caterus
Katz, Jacob 547 n 134
Keckermann, Bartholomaeus 502 n 3, 539 n 115
Kirchman, Julius Hermann von : voir Von Kirchman
Kisner, Matthew J. 39
Klein, Judith N. 45 n
Kortholt, Sebastian 26 n
Koyré, Alexandre 517 n 44
Krebs, Johann Philipp 32
Krop, Henri 46, 61 n, 499

La Court, Johan et Pieter de 547 n 134
La Fontaine, Jean de 450, 600 n 282
Lactance (Lactantius) 503 n 5
Laerke, Mogens 514 n 30
Lagrée, Jacqueline 5
Lambert, Jean-Henri 515 n 32
Land, Jan Pieter Nicolaas 5, 8, 9, 30, 31, 32, 39, 42, 43–44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 61 n, 77, 172, 264, 370, 516 n 37, 532 n 94, 590 n 255, 596–597 n 270
Lane, John 53 n
Lantzenberg, Raoul 9, 39 n, 304

Le Boe Sylvius, Franciscus de 585 n243
Lécrivain, André 627n
Leibniz, Gottfried Wilhelm 11, 23, 26, 27, 218, 515n32, 552n146, 626, 633n
Léon l'Hébreu (Leone Ebreo) 558n159, 604n298, 605n301
Leopold, Jan Hendrik 9, 30, 44, 45, 46, 49, 50, 54, 64, 77, 78, 80, 81, 114, 138, 150, 154, 158, 186, 202, 210, 212, 216, 226, 228, 234, 244, 298, 302, 320, 324, 336, 348, 356, 360, 406, 446, 464, 472, 496, 499, 526n75, 539n116, 543n128, 544n132, 549n139, 566n178, 572n194, 603n296
Licata, Giovanni 29–30n
Locke, John 552n146
Lucain (Lucanus) 580n224
Lucas, Hans-Christian 40n
Lucrèce (Lucretius) 254, 370, 510n20, 512n24, 553n149
Luther, Martin 564n172
Luynes, Louis Charles d'Albert, duc de 513n25, 522n60, 536n106

Maerlant, Jacob van : voir Van Maerlant
Maïmonide, Moïse (Maimonides) 488, 500, 502n3, 517n43, 531n90, 535n104, 604n300, 605n301
Malherbe, Michel 529n79, 550n141
Mancosu, Paolo 615n
Manzini, Frédéric 621
Marti, Heinrich 33n
Martianus Capella 216, 539n116
Matheron, Alexandre 5, 499, 519n49, 524n69, 596n269, 600n282, 622–623, 635n
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de 627n
McLean, Ian 525n70
Meijer, Willem 8, 9, 44, 61n, 138, 178, 244, 388, 408, 444, 474, 510n19, 520n52, 543n128, 550n139, 578n217, 598n276, 603n297, 605n305
Menge, Hermann 32, 69n
Mersenne, Marin 531n87, 552n146, 621, 623n
Mesland, Denis 552n146
Meyer, Lodewijk (Louis) 15, 26, 27, 29, 29–30n, 372, 546n133, 564n172, 580n225, 586n253, 631n
Micraelius, Johannes 600n281
Mignini, Filippo 11, 13, 14, 39, 499, 611, 623
Miller, Jon 600n282
Moïse (Moses) 424 (l. 20) et 425, 565n174, 575n205, 591n257
Mondoloni, Laure 5
Montaigne, Michel Eyquem de 36
Moreau, Pierre-François 6, 631n, 636n, 639–646
Murr, Christoph Gottlieb von : voir Von Murr
Myślicki : voir Halpern

Nietzsche, Friedrich Wilhelm 561n165
Nizolius, Marius 581n228
Núñez Gaitán, Ángela 504n6

Ockham, Guilielmus de 126, 517n44
Oldenbarnevelt, Johan van : voir Van Oldenbarnevelt

Oldenburg, Henry 14–15, 16, 19, 24, 28n, 505n8, 507n12, 525n70, 535n104, 576n210, 591n258
Orange, Guillaume III, prince d' 24
Ostens, Jacob 586n249, 591n258
Ovide (Ovidius) 250, 282 (l. 7 *poeta*) et 283, 340, 364 (l. 27 *poeta*) et 365, 494, 500, 512n25, 551n146, 564n173, 575n207, 580n221, 596n270, 606n308

Paull, Israël de 53n
Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 8, 39, 40, 41, 43, 47, 61n
Pautrat, Bernard 61n
Picot, Claude 34, 506n10, 553n149, 577n210, 637
Pinkster, Harm 577–578n215
Platon (Plato) 342, 424, 496, 576n209, 593n264, 604n298, 609n310
Plaute (Plautus) 558n158
Pline l'Ancien (Plinius maior) 262, 558n158, 558n161, 576n210
Plutarque (Plutarchus) 450, 600n282
Polanus von Polansdorf, Amandus 564n172
Pomponazzi, Pietro 494, 606n308
Pousseur, Jean-Marie 529n79, 550n141
Proclus 621–622
Proietti, Omero 29–30n, 499, 583n236
Prudence (Prudentius) 512n25

Radetti, Giorgio 46
Ramond, Charles 621
Reinhardt, Curt 20n
Rener, Frederick M. 33n
Rescher, Nicolas 543n127
Riedel, Carolus 8, 40, 41, 47
Rieuwertsz, Jan (fils) 15n
Rieuwertsz, Jan (père) 20, 26, 27, 594n268
Robinet, André 598n276
Robinson, Lewis 499, 503n4, 505n8, 510n21, 516n40, 521n55, 531n90, 621
Rousset, Bernard 500n1, 502n3
Rovere, Maxime 14, 25n, 35n
Ryckius, Theodorus 24

Saccaro del Buffa Battisti, Giuseppa 15
Saisset, Émile 9, 39, 104, 316, 378, 466, 569n189, 570n191
Salomon 508n221
Sangiacomo, Andrea 43n, 61n
Scaliger, Julius Caesar 525n70
Scheibler, Christoph 502n3, 517n41, 517n44
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 41
Schmalz, Joseph Hermann 32
Schmidt, Friedrich Wilhelm Valentin 9, 39n, 94n, 104, 128, 268, 296, 330, 336, 342, 352, 378, 402, 420, 422, 426, 446, 458, 464, 492, 601n286
Schmidt, Johann Lorenz 38
Schoneveld, Cornelis 33n
Schooten, Frans van : voir Van Schooten
Schopenhauer, Arthur 41
Schuller, Georg Hermann 20, 22n, 23n, 26, 27–28, 104, 519n48, 535n104, 550n140, 550n142, 552n146

Sénèque (Seneca) 36, 370 (l. 12) et 371, 494, 531n88, 544n130, 553n150, 556n157, 577n210, 580n224, 585n244, 591n256, 592n261, 606n308
Sigwart, Christoph 9, 144
Silverthorne, Michael 39
Sophocle 593n264
Sorbière, Samuel 591n259
Soto, Domingo de 538n115
Spruit, Leen 8, 19, 21n, 23n, 24, 39, 43n, 47, 48, 48n, 50n, 61n, 62, 592n260
Spyck, Hendrik van der : voir Van der Spyck
Stace (Statius) 559n163
Steenbakkers, Piet 6, 9, 20n, 21n, 26n, 27n, 33n, 36n, 40n, 52n, 55n, 64n, 72, 83, 478, 501n2, 521n53, 546n133, 576n209, 577n210, 598n276, 601n286
Sténon, Nicolas (Niels Stensen, Nicolaus Steno) 23, 37, 601n285
Stern, Jakob 9, 158, 300
Stolle, Gottlieb 15n
Stutterheim, Kees 31n
Suárez, Francisco 502n3, 503n5, 504n7, 538n115
Suétone (Suetonius) 568n187

Tabrizi, Muhammad ibn Muhammad al 621, 621n
Tacite (Tacitus) 370, 408, 440, 500, 580n224, 586n248, 597n271
Tacquet, André 532n92, 612n, 614n, 615, 617, 623n
Tak, Willem Gerard van der : voir Van der Tak
Tarrant, Richard 61
Térence (Terentius) 144, 158, 174, 232, 242, 250, 272, 320, 326, 336, 364, 398, 408, 410, 412, 428, 438, 440, 442, 444, 466, 500, 522n59, 526n74, 534n97, 542n126, 545n133, 547n133, 548n137, 552n148, 560n165, 568n185, 572n195, 573n198, 574n204, 579n219, 580n222, 584n237, 584n241, 585n246–247, 586n254, 592n261–262, 593n263, 594n266, 596n269, 597n272–275, 598n267–277, 602n289–290, 603n294
Terpstra, Marin 548n136
Tertullien (Tertullianus) 512n25
Te Winkel, Jan 547n135, 570n191, 581n228, 584n240
Thijssen-Schoute, C. Louise 15n, 36, 637n
Thomas d'Aquin 11, 114, 174, 502n3, 509n15, 531n90, 534n96
Tite-Live (Titus Livius) 561n165
Tombeur, Paul 598n276
Totaro, Pina 8, 21n, 23n, 39, 43n, 46n, 47, 48, 48n, 50n, 61n, 62, 499, 525n73, 564n172, 592n260, 601n285
Tremellius, Immanuel 364, 580n221
Trendelenburg, Friedrich Adolf 502n3, 516n41
Tschirnhaus, Ehrenfried Walther von : voir Von Tschirnhaus

Van Blyenbergh, Willem 500n1, 582n233, 591n257, 606n307
Van Bunge, Wiep 503n3
Van Dam, Harm-Jan 5
Van der Spyck, Hendrik 26

Van der Tak, Willem Gerard 44n, 585n243
Van Gent, Pieter 7, 19, 20–23, 27, 29, 30n, 37, 39n, 48n, 51, 52, 53, 55, 59, 60, 62, 66, 67, 68n, 71n, 86, 95n, 510n9, 516n39, 518n47, 533n95, 539n118, 540–541n121, 544n132, 548n136, 584n236, 592n260, 596n270, 600n284, 601n287, 605n305
Van Maerlant, Jacob 585n243
Van Oldenbarnevelt, Johan 547n134
Van Velthuysen, Lambertus 586n249
Van Vloten, Johannes 5, 8, 31, 39, 42, 43–44, 46, 47, 51, 61n, 77, 516n37, 532n94, 590n255, 596–597n270
Velthuysen, Lambertus van : voir Van Velthuysen
Vermeulen, Corinna 9, 39, 39n, 114, 184
Vésale, André (Vesalius) 550n141
Vinaver, Eugène 21n, 22n
Vitrac, Bernard 622–623n
Vloten, Johannes van : voir Van Vloten
Voetius, Gisbertus 545n133
Voetius, Paulus 517n44
Von Kirchman, Julius Hermann 598n276
Von Murr, Christoph Gottlieb 40n
Von Tschirnhaus, Ehrenfried Walther 7, 19–23, 24, 37, 48, 55, 518n47, 519n48, 525n73, 532n92, 616, 626n, 636n
Voss, Stephen H. 547n135
Vries, Simon Joosten de 15, 18, 35, 56–57, 503n4, 521n53, 612n, 615

Wallis, John 623n
Walther, Hans 515n33
Walther, Manfred 15n
Weijers, Olga 521n53
Wietrowski, Maximilian 539n115
Wild, Ignaz 525n70
Winkel, Jan te : voir Te Winkel
Witt, Johan de 614
Wittichius, Chistophorus 506n8
Wolff, Christian 38, 515n32
Wolfson, Harry Austryn 621

Zac, Sylvain 499, 604n300

Table des illustrations

Les figures qui illustrent le texte latin sont empruntées aux *Opera posthuma* ; celles de la traduction française viennent des *Nagelate Schriften*.

Opera posthuma, p. 120 24
De nagelate schriften, p. 121 25
Opera posthuma, p. 170 74
De nagelate schriften, p. 171 75
Opera posthuma, p. 184 89
De nagelate schriften, p. 185 90
Johan de WITT, *Elementa curvarum linearum* (Elzevier, 1659), p. 238 518

Table des matières

PRÉFACE 5
SIGLES, ABRÉVIATIONS, SIGNES SPÉCIAUX 7

INTRODUCTION 13
L'historique du texte 13
La genèse de l'*Éthique* 13
Les origines de la traduction néerlandaise contemporaine 18
La copie de Pieter van Gent, 1674–1675 19
Vaine tentative de publication, été 1675 24
La mort de Spinoza, 21 février 1677 26
Le cercle des amis face à l'héritage du philosophe 27
Opera posthuma, décembre 1677 28
De nagelate schriften, décembre 1677 29
Les deux traducteurs : Balling et Glazemaker 35
Les termes latins en marge des *Nagelate schriften* 36
Les phases de la réalisation de l'*Éthique* en résumé 37
Les traductions après *De nagelate schriften* 38
Les éditions anciennes, 1803–1874 40
Les éditions récentes, depuis 1882 43
L'établissement du texte 47
Choix du texte de base 47
Grammaire et syntaxe 50
La toilette du texte 52
La page de titre de l'ouvrage et les titres des parties 54
« Sphalmata » et « Misstellingen », ainsi que les autres coquilles 55
Les renvois de l'ordre géométrique 56
Les deux apparats : apparat critique et apparat de témoins 60
Leçons « épineuses » et hypothèse générale sur l'état final de l'autographe de Spinoza 63
Traduction et annotation 66

TABLEAUX 67
I. Écarts lexicaux entre les sources latines de l'*Éthique* 67
II. Écarts entre *Opera posthuma* et *De nagelate schriften* 72
III. Variantes dans les formules terminales des démonstrations 85
IV. Fautes typographiques dans les *Opera posthuma* 92

ETHICA: TEXTE ET TRADUCTION 98
I. De Deo · De Dieu 100
II. De Mente · De l'Âme 160
III. De Affectibus · Des Affects 240
IV. De Servitute Humana · De la Servitude humaine 340
V. De Libertate Humana · De la Liberté Humaine 450

NOTES 499
Première partie (Notes 3–75) 501
Deuxième partie (Notes 76–132) 527
Troisième partie (Notes 133–205) 545
Quatrième partie (Notes 206–278) 575
Cinquième partie (Notes 279–310) 599

ANNEXES 610
I. Fabrice Audié: Les exemples mathématiques de l'*Éthique* 610
II. André Charrak: Sur l'abrégé de physique de l'*Éthique* 626
III. Pierre-François Moreau: Tableau de la vie affective 639

GLOSSAIRE 647
BIBLIOGRAPHIE 651
INDEX DES NOMS 680
TABLE DES ILLUSTRATIONS 688

Cet ouvrage a été composé par TAT Zetwerk
à Utrecht